Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

X. Band. 4. Heft.

Nachdruck mit Genehmigung des Verlags Parzeller & Co.,
vormals Fuldaer Actiendruckerei

KRAUS REPRINT LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1967

Printed in Germany

Lessing-Druckerei – Wiesbaden

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

X. Jahrgang. 1897.

I. Abhandlungen.

	Seite
1. Adlhoch O. S. B., B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm 261—274,	394—416
2. Frins S. J., V., Zum Begriffe des Wunders 109—127,	380—393
3. Geyser, J., Der Begriff der Körpermasse	34—48
4. Grupp, G., Die Grundlage des Glaubens	417—424
5. Kohlhofer, M., Zur Controverse über bewusste und unbewusste psychische Acte	49—60
6. Linsmeier S. J., A., Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese . . . . . 160—172,	310—319
7. Pfeifer, F. X., Ueber den Begriff der Auslösung und dessen Anwendbarkeit auf Vorgänge der Erkenntniss .	369—379
8. Rolfes, E., Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung	1—22
9. Schütz, L., Der Hypnotismus . . . . . 128—143,	275—296
10. Straub, J., Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise 23—33,	297—309
11. Uebinger, J., Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus	144—159

II. Recensionen und Referate.

1. Bautz, J., Grundzüge der christl. Apologetik (A. Otten)	72
2.-3. Carus, P., The gospel of Buddha, — Das Evangelium Buddha's (C. Gutberlet)	61—67
4. Chable, Fl., Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang (C. Gutberlet)	442 f.
5. Couturat, L., De l'Infini mathématique (C. Gutberlet)	67—69
6. Einig, P., Tractatus de gratia divina (J. W. Arenhold)	78
7. Frantz, J., Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II. (Fr. Schmid)	183 f.
8. Gomperz, H., Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen (Al. v. Schmid)	320—324

Seite

9. Grimmich O. S. B., V., Lehrbuch der theoretischen Philosophie (J. D. Schmitt) 336
10. Güttler, C., Psychologie und Philosophie (C. Gutberlet) 76—78
11. Hannequin, A., Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine (C. Gutberlet) . 70 f.
12. Hartmann, Ed. v., Kategorienlehre (Al. v. Schmid) . . 425—431
13. Hontheim S. J., J, Der logische Algorithmus (J. Pohle) 177 f.
14. Jeiler O. M., I., S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum (C. Gutberlet) . . . . . 440—442
15. Jörgensen, Joh., Lebenslüge und Lebenswahrheit (C. Gutberlet) . . . . . 431—434
16. Kirstein, A., Entwurf einer Aesthetik der Natur und Kunst (F. X. Pfeifer) . . . . . 188—190
17. Kleekamm, J., Die menschliche Seele (P. Schanz) . . 328
18. Löwenthal, E., Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der beseelten und geistigen Organismen (C. Gutberlet) . . . . . 69 f.
19. Melzer, E., Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre (P. Schanz) . . . . . 324—326
20. Michelitsch, A., Atomismus, Hylemorphismus u. Naturwissenschaft (C. Forch) . . . . . 328—332
21. Otten, A., Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins (C. Gutberlet) . . . . . 437—440
22. —, Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie (C. Ludewig S. J.) . . . . . 332—334
23. Petronievics, Br., Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten (C. Gutberlet) . . . . . 180—182
24. Picavet, F., Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique (J. A. Endres) . . . . . 72—75
25. Sachs, J., Grundzüge der Metaphysik (Fr. Schmid) . . 182 f.
26. Seeland, N., Gesundheit und Glück (C. Gutberlet) . . 173—176
27. Surbled, Le tempérament (C. Gutberlet) . . , . . 434
28. Thill, J., Die Eigenthumsfrage im klassischen Alterthum (V. Thielemann) . . . . . 185—188
29. Wasmann S. J., E., Instinct und Intelligenz im Thierreich (L. Schütz) . . . . . 435—437
30. —, Zur neueren Geschichte der Entwickelungslehre in Deutschland (F. X. Pfeifer) . . . . . 178—180
31. Wentscher, M., Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psycho-physischen Parallelismus (P. Schanz) . . . . . 324—326
32. Wichert, R. v., Natur und Geist (C. Gutberlet) . . . 434 f.
33. Wulf, M. de, Études historiques sur l'estétique de S. Thomas d'Aquin (C. Gutberlet) . . . . . 75 f.
34. (**) Dr. Alb. Stöckl, Domcapitular und Lycealprofessor in Eichstädt (C. Gutberlet) . . . . . 334—336

III. Philosophischer Sprechsaal.

Seite

Isenkrahe, C. Th., Zur Kriteriumsfrage . . . 337—343, 444—451

IV. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für Geschichte der Philosophie . . . . . 351—354
2. Archiv für systematische Philosophie . . . . 81—83, 347—351
3. Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 88 f. 465 f.
4. Natur und Offenbarung . . 85—88, 205—207, 356 f. 461—463
5. Philosophische Studien . . . . . 191—196
6. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 354—356, 463—465
7. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 79—81, 344—347
8. Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) . . . 208
9. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . . 84 f. 207 f.
10. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik . 452—456
11. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane . . . . . 196—205 456—461

V. Novitätenschau des Jahres 1896.

1. Allgemeines.
   a) Lehrbücher der Philosophie . . . . . 209 f.
   b) Philosophische Zeitschriften . . . . . 210—212
   c) Sammelwerke u. einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 212—216
   d) Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 216—221
2. Logik und Erkenntnisstheorie.
   a) Lehrbücher 221
   b) Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 221 f.
3. Psychologie.
   a) Lehrbücher 223
   b) Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 223—227
   c) Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 227 f.
4. Naturphilosophie und Anthropologie . . . . 228—231
5. Theodicee 231
6. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 231 f.
7. Ethik und Rechtsphilosophie; Völkerrecht und Gesellschaftslehre.
   a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 233 f.
   b) Beiträge zur Ethik und Rechtsphilosophie . . . . 234—236
   c) Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 236—240
8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 240 f.
9. Religionswissenschaft.
   a) Religionsphilosophie . . . . . 241 f.
   b) Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 242 f.

Seite

10. Geschichte der Philosophie.
    a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 244 f.
    b) Beiträge:
        α) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 245 f.
        β) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 246 f.
        γ) Zur neueren Philosophie 247
        δ) Zur neuesten Philosophie . . . . . 247—249

VI. Miscellen und Nachrichten.

1. Abhängigkeit der Farbe und Zeichnung der Raupen von der Umgebung . . . . . 363—366
2. Beziehung des Rückenmarks zu den vegetativen Lebensprocessen . . . . . 99 f.
3. Beziehungen zwischen Gehirn und geistiger Befähigung . 100 f.
4. Beziehung zwischen den Atomgewichten und den Spectrallinien der chemischen Elemente . . . . . 104 f.
5. Der Nervenkitt . . . . . 101 f.
6. Die Entstehung der menschlichen Rassen 108
7. Die menschliche Schwimmhaut als pithekoides Merkmal? 366
8. Die Reden und Gespräche Buddha's . . . . . 471 f.
9. Die relative Selbständigkeit der Herzthätigkeit . . . 98 f.
10. Elektrisches Verhalten der gereizten Nerven 102
11. Gehen die Rückenmarksnerven direct oder gekreuzt in's Gehirn? 100
12. Gehirn und geistige Fähigkeit . . . . . 470 f.
13. Nochmals der *Pithecanthropus erectus Dubois* . . . 467—470
14. Ueber den Lichtsinn augenloser Thiere . . . . . 359—363
15. Ueber die Schmerzempfindung . . . . . 102 f.
16. Ueber die teleologische Bedeutung der Krankheiten . . 103 f.
17. Wiederbelebung erfrorener Thiere . . . . . 105—108
18. Zur Dionysiusfrage (von Leimbach) . . . . . 90—97
19. Zur Frage über die Vererbbarkeit 367
20. Zur physiologischen Gefühlstheorie . . . . . 358 f.
21. Zur philosophischen Terminologie . . . . . 250—260

Nekrolog.

Dr. Joh. Wolff . . . . . 367 f.

Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung.

Von Dr. E. Rolfes in Frauweiler (Rheinland).

Wie die Naturwissenschaft in ihrem Fortschritt nach der Aussage Kundiger immer mehr zu der Annahme geführt wird, dass die Welt mit dem Vorrath ihrer bewegenden Kräfte nicht immer war, sondern einmal einen Anfang hatte, so hat die christliche Philosophie in der Mehrzahl ihrer Vertreter schon längst dahin sich ausgesprochen, dass dieselbe, wenigstens die Welt der veränderlichen Dinge, nach den Gesetzen des Denkens nothwendig einen Anfang gehabt haben müsse. Mit dieser Auffassung ist der hl. Thomas von Aquin bekanntlich nicht einverstanden. Er behauptet beharrlich, dass der zeitliche Anfang der Welt, der zwar nach der Lehre der Offenbarung ausser Zweifel stehe, sich nicht mit sicheren und entscheidenden Vernunftgründen erhärten lasse. Da er aber gleichzeitig, wie es kaum anders sein kann, den Ursprung der Welt durch göttliche Schöpfung als eine durch die blose Vernunft erweisbare Wahrheit ansieht, so behauptet er folgerichtig, die Weltschöpfung könne vom Standpunkte der blosen inneren Möglichkeit eine anfangslose sein. Diese Lehre des hl. Thomas ist vor kurzem von einem seiner Ordensgenossen in einer eigenen Schrift[1]) dargestellt und vertheidigt worden, und wir nehmen hiervon Anlass zu der nachfolgenden kurzen Erörterung, die den Zweck hat, an der Hand der Schriften des hl. Thomas die Beweisgründe für und wider die Möglichkeit der ewigen Schöpfung zu prüfen und so mit dem näheren Einblick in Thomas' Lehre gleichzeitig ein Urtheil über ihre Berechtigung zu gewinnen.

Wir haben uns schon bei einer anderen Gelegenheit[2]) zu der Meinung bekannt, dass die Vernunft allerdings aus ihren eigenen

[1]) „Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung." Dargestellt und geprüft von Fr. Thomas Esser, Ord. Praed. Münster, Aschendorff. 1895. — [2]) In der Schrift: „Die aristotelische Auffassung

Principien den Anfang der Welt zu beweisen vermöge, und dass dieser Beweis, falls man das Geschaffensein der Welt zugesteht, noch erheblich leichter sei. Die Kritik hat uns hie und da mit der Aeusserung ihrer Zweifel geantwortet. Von sonst befreundeter Seite ward uns selbst der Vorwurf zu theil, die Speculationen, mit denen wir unsere Auffassung begründet hätten, seien ganz *praeter rem.* Aber Beweise oder Gründe vernahmen wir nicht, und in dem einen Falle, wo eine Art Anlauf zu einer Widerlegung geschah, nämlich von der eben erwähnten Seite, kam es nur zu einigen leicht hingeworfenen Bemerkungen, die wirklich die Sache nicht trafen. Denn sie bezogen sich auf jene ewige und anfangslose Abhängigkeit von Gott, in der sich nicht die Welt selbst, sondern die göttliche Idee von ihr befindet.

Mit um so grösserem Interesse haben wir nun die Schrift von P. Esser in die Hand genommen, in welcher der Standpunkt des hl. Thomas ausführlich mit dessen eigenen Argumenten begründet wird. Indessen war das Ergebniss der Lesung und Prüfung nur dieses, dass wir in der eigenen Ansicht bestärkt wurden. Wenn wir nun in diesem Sinne an die Sache herantreten, so liegt uns jede streitsüchtige Absicht fern. Wir achten auch in denen, die hier mit dem hl. Thomas gehen zu müssen glauben, wie der Verfasser der erwähnten Schrift, das lautere Streben nach Wahrheit, und wir werden uns um so mehr der vollen Zurückhaltung im Ton befleissen, als wir uns der Auctorität eines hl. Thomas gegenüber wissen. Aber sein Ansehen darf uns nicht hindern, für unsere Meinnng einzutreten. Wir halten es mit der Losung, die der Philosoph von Stagira gegenüber Plato und seinen Anhängern mit den bekannten Worten ausgab: „Zwar kommt uns solche Untersuchung hart an, weil befreundete Männer die Ideen eingeführt haben. Aber es dürfte fürwahr besser, ja selbst nothwendig erscheinen, da, wo es den Schutz der Wahrheit gilt, auch der eigenen Meinungen nicht zu schonen, besonders wenn man Weisheitsbeflissener ist. Denn wenn schon beide uns lieb sind, so ist es doch heilige Pflicht, höher die Wahrheit zu achten!“ [1])

I.

Setzen wir zum Anfang einen Gedanken her, der wohl nicht leicht auf Widerspruch stossen wird! Die Frage, zu der wir Stellung nehmen, macht auf Unbefangene den Eindruck, als verdanke sie ihre

vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen“ Berlin, Mayer und Müller. 1892. S. 82—86.

[1]) Ethic. Nicom. I. 4. *init.*

Entstehung weniger dem Leben als der Schule. Wer zum ersten Mal fragen hört, ob es möglich und denkbar sei, dass die Welt zwar von Gott erschaffen, aber doch von Ewigkeit her da sei, der kann nicht anders als sich eigen berührt fühlen. Wir sind gewöhnt, von der ewigen Welt nur die Leugner der Schöpfung reden zu hören. Dagegen scheint uns vom Standpunkte des Schöpfungsglaubens aus die Annahme, dass die Welt einmal ins Dasein trat, selbstverständlich zu sein. Gerade dies aber wird von der anderen Seite bestritten. Es soll nicht beweisbar sein, dass die Welt, wenn sie erschaffen worden, irgend einen Zeitpunkt ihrer Entstehung gehabt habe. Gewiss hat diese Meinung den guten Sinn nicht auf ihrer Seite, vorausgesetzt, dass man demselben in dieser Frage eine Stimme einräumt.

Wie dem auch sei, geschichtlich hängt die Controverse, seit den Zeiten des hl. Thomas wenigstens, mit dem Bestreben zusammen, in möglichst engem Anschluss an Aristoteles zu bleiben. Aristoteles lehrt eine ewige Bewegung der Welt. Wenigstens steht sie ihm als Voraussetzung. Diese Bewegung als ein passiver Vorgang war ihm eine ewig verursachte, und als Ursache galt ihm die Gottheit, die er eben deshalb den unbewegten Beweger nannte. Man sieht hieraus sofort, dass die Möglichkeit einer ewigen Bewirkung ein Grunderforderniss der aristotelischen Weltauffassung ist. Es handelte sich zwar für Aristoteles zunächst nur um die Hervorbringung einer ewigen Bewegung, also eines Accidens aus der Kategorie des Leidens. Indessen musste die spätere kritische Betrachtung sich sagen, dass die ewige Hervorbringung einer Substanz dem Denken keine grösseren Schwierigkeiten bieten könne als die eines Accidens. Dazu kommt, dass das aristotelische System bedeutsame Ansätze zur Schöpfungslehre enthält. Wenn man auch nicht behaupten kann, dass sein Urheber die Schöpfung klar erkannt habe, so muss er sie doch, wie es scheint, *implicite* angenommen haben. Denn je mehr man in sein System eindringt, desto mehr begegnet einem die Schöpfung als innerlich nothwendige Voraussetzung.

Man muss sich diesen Stand des aristotelischen Systems gegenwärtig halten, wenn man die Stellungnahme des Aquinaten zur Frage vom Weltanfange verstehen will. St. Thomas, der treue Interpret des Aristoteles, bemühte sich, bei allem Festhalten an der Glaubenslehre, die den thatsächlichen zeitlichen Ursprung der Welt ausspricht, die absolute Möglichkeit einer ewigen Schöpfung zu vertheidigen oder doch kritisch zu zeigen, dass die philosophischen Gründe für die

Nothwendigkeit eines Weltanfanges nicht strenge beweisend seien, und somit auch durchaus nicht gesagt werden könne, eine ewige Schöpfung sei in sich und von vornherein undenkbar, sie sei ein philosophischer Irrthum. Er war nämlich nicht blos der Meinung, die Ewigkeit der Bewegung werde zum mindesten an einzelnen Stellen von Aristoteles bedingungslos behauptet[1]), sondern er hielt anderseits auch dafür, dass derselbe die Schöpfung als den Ausgang alles Seins aus Gott erkannt[2]), ganz bestimmt aber die Hervorbringung der ewig bewegten Himmelssphären durch Gott gelehrt habe.[3]) Bezüglich der Weltewigkeit freilich sollen andere Stellen ergeben, dass sie dem Philosophen nur ein Problem war oder eine Folge, die sich vom Standpunkte der Gegner aus ergeben würde.[4]) Aber ob Aristoteles nun die Weltewigkeit als seine Meinung oder als Problem vortrug, er musste sie für innerlich möglich gehalten haben, und demgemäss musste ihm nach der Weise, wie Thomas sein System auffasste, auch die ewige Schöpfung für möglich gelten. So glauben wir denn, dass die Lehre des hl. Thomas vom Weltanfange, nach ihrem geschichtlichen Zusammenhange betrachtet, sich hauptsächlich aus der Rücksicht auf Aristoteles erklärt. Einmal sollte die Uebereinstimmung mit ihm möglichst gewahrt bleiben, sodann sollte die Idee der ewigen Schöpfung ersichtlich machen, wie bei ihm immer noch, trotz seiner Lehre von der ewigen Welt, Raum bleibe für die Abhängigkeit ihres Seins und Ursprungs von der göttlichen Schöpfungsmacht.

---

[1]) „Ex hoc igitur processu manifestum est, quod Aristoteles hic firmiter opinatus est et credidit, necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus. Aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium." Comment. in Metaph. c. 12, lect. 4. — [2]) Quaest. disp. de pot q. 3. a. 5.; Summa th. 1. p. q. 44. a. 1. — [3]) „Est autem attendendum quod Aristoteles hic ponit Deum esse factorem caelestium corporum, et non solum causam per modum finis." Com. in libr. de coel. I, lect. 8. — [4]) „Die Gründe", so lässt er sich in der theologischen Summe 1. p. q. 46. a. 1. vernehmen, „welche Aristoteles für die Ewigkeit der Welt anführt, sind nicht einfachhin sondern nur beziehungsweise demonstrativ, mit Rücksicht auf den irrigen Standpunkt der Alten. Denn er sagt im ersten Buche der Logik ausdrücklich, es gebe dialektische Probleme, für welche wir keine Gründe hätten, wie z. B., ob die Welt ewig sei (»Probleme sind auch die Theoreme, für welche wir bei ihrer Schwierigkeit keinen Grund haben, wie z. B., ob die Welt ewig sei oder nicht« Top. I, 11; 104 b 12)". Vgl. sent. II, 1, 1, 5. — Zu bemerken ist, dass schon der frühere Maimonides, und zwar auf dieselben Gründe hin wie der hl. Thomas, sich dahin aussprach, Aristoteles habe die Weltewigkeit nicht für demonstrirbar gehalten. *Doct. perpl.* 2. 15.

Von anderer Seite wird freilich ein anderer Erklärungsgrund betont. Professor Stöckl hat vor Jahren in einer Abhandlung im ‚Katholik'[1]) darauf hingewiesen, dass der Standpunkt des hl. Thomas in unserer Frage eine weitgehende Aehnlichkeit mit demjenigen des jüdischen und positiv gläubigen Aristotelikers Moses ben Maimun (1135—1204) zeigt, und dass diese Aehnlichkeit nicht wohl anders als durch den Anschluss an diesen Philosophen erklärt werden kann. Nicht blos, dass der Genannte genau wie St. Thomas sagt, weder die Nothwendigkeit einer ewigen Welt noch die eines Weltanfanges lasse sich beweisen, auch die Gründe gegen die ewige Welt führt er ebenso an und widerlegt sie wie jener. Dabei zeigt sich auch noch folgende Uebereinstimmung. Nach Maimonides ist der Weltanfang, wenn zwar für die Vernunft nicht streng erweisbar, doch wahrscheinlicher. Ebenso aber werden wir weiter unten auch Thomas sich äussern hören. Nur ein wichtiger Unterschied waltet ob. Während Thomas die Fragen von der Geschöpflichkeit und dem Anfang der Welt genau auseinander hält, vermischen sie sich bei Moses miteinander. Er meint, wie uns Stöckl berichtet, den Anfang der Welt wahrscheinlich gemacht zu haben, wenn er erwägt, dass die am Himmel hervortretende Ordnung auf einen höheren Urheber weist.

Zu dieser Darstellung Stöckl's müssen wir bemerken, dass sie unsere Auffassung nicht umstösst. Denn wenn Maimonides wirklich, wie wir vernehmen, die Frage vom Anfang und vom Geschaffensein der Welt für eins hielt, so war ja der Gegensatz zwischen ihm und Thomas grösser, als die Uebereinstimmung. Ihm war dann eine anfangslose Schöpfung etwas Unmögliches, und wenn er von einer Wahrscheinlichkeit eines Anfangs der Welt redete, so bezog sich diese Wahrscheinlichkeit an erster Stelle auf das Geschaffensein derselben. Es wird also die Bezugnahme auf Maimonides durchaus nicht zur Erklärung der Auffassung des hl. Thomas ausreichen. Sollte aber Maimonides vielleicht, wie doch sein Glaube an die hl. Schrift erwarten lässt, vielmehr die Weltschöpfung für demonstrirbar gehalten haben, dann ist freilich eine sehr bemerkenswerthe Abhängigkeit des hl. Thomas von ihm erwiesen, aber zuletzt erklärt sich doch der Standpunkt beider aus ihrer Anhänglichkeit an Aristoteles, welche dem Maimonides nicht minder als dem hl. Thomas eigen war.[2])

[1]) ‚Katholik', 1883, I.. 3. und 4. Heft. — [2]) Wir überzeugten uns nachträglich durch Einsichtnahme von dem bei Stöckl citirten 19. Cap. des 2. Theiles des *doctor perpl.* von Maimonides (franz. Uebersetzung von Munk), dass derselbe

II.

Kommen wir nun zur Sache und sehen wir, wie der hl. Thomas in seinen Schriften die Argumente für den Weltanfang beurtheilt! — Nehmen wir zuerst die Erörterung aus der *Summa contra Gentiles* im 38. Capitel des 2. Buches vor! Die Ueberschrift lautet: „Gründe, durch welche Einige die Nichtewigkeit der Welt darthun wollen, und deren Lösungen:"

„Es sind", so beginnt St. Thomas, „von Einigen eine Anzahl Gründe zum Erweis der Nichtewigkeit der Welt beigebracht worden, die von folgendem hergenommen sind:

„Dass Gott die Ursache aller Dinge ist, ist bewiesen worden. Die Ursache muss aber der Dauer nach früher sein als das, was durch die Thätigkeit der Ursache entsteht.

„Imgleichen: da alles Seiende von Gott erschaffen ist, so kann man nicht sagen, dass es aus irgend einem Seienden gemacht ist, und so bleibt übrig, dass es aus nichts gemacht ist, und dass es folglich das Sein nach dem Nichtsein hat.

„Zudem: das Unendliche lässt sich nicht durchschreiten. Wenn aber die Welt immer gewesen wäre, so wäre schon unendlich vieles durchschritten. Denn was vergangen ist, ist durchschritten; es sind aber unendlich viele Tage oder Umdrehungen der Sonne vergangen, wenn die Welt immer gewesen ist.

„Ueberdies: es folgt, dass das Unendliche vermehrt wird, da die vergangenen Tage oder Umdrehungen täglich von neuem Zuwachs erhalten.

„Weiterhin: es folgt, dass man in der Reihe der wirkenden Ursachen in's unendliche fortschreiten kann, wenn es immer ein Entstehen gegeben hat, wie man beim ewigen Bestande der Welt behaupten muss. Denn Ursache des Sohnes ist der Vater, und Ursache des Vaters ein anderer, und so fort in's unendliche.

---

die ewige Welt des Aristoteles im Sinne einer nothwendig existirenden Welt nimmt, als eine Welt, welche die Schöpfung als Wirkung einer freien Intelligenz ausschlösse. Freilich erachtet er auch eine mit Freiheit von Ewigkeit geschaffene Welt für unmöglich. Die planmässig eingerichteten Dinge konnten nach ihm nicht eher existiren, als der Entschluss, sie so zu schaffen, gefasst war. S. 145. Die Vernunftgründe für die Schöpfung gelten ihm übrigens als Beweise, „qui approchent de la démonstration", S. 146. Auch von solchen weiss Maimonides zu berichten, die gleichzeitig eine planmässige und ewige Schöpfung annahmen, aber doch eine nothwendige. Cap. 21. Von der Schriftauslegung bei Maimonides bekommen wir übrigens einen Begriff, wenn wir ihn im 25. Capitel erklären hören, eine ewige Welt im Sinne der ewigen Materie des Plato sei mit der Schrift nicht im Widerspruch.

„Wiederum: es folgt, dass unendlich vieles existirt, nämlich die unsterblichen Seelen von unendlich vielen früheren Menschen!"

Dieses sind also die Beweisgründe, die man Thomas zufolge zu gunsten eines Anfanges der Welt vorbrachte. Bevor der hl. Lehrer auf sie einzeln antwortet, macht er eine allgemeine Bemerkung, in welcher er sein persönliches Urtheil über sie abgibt.

„Weil aber diese Gründe", sagt er, „nicht vollständig zwingend schliessen, ob sie schon Wahrscheinlichkeit besitzen, so genügt es, sie nur zu erwähnen, damit nicht der katholische Glaube auf eitle Gründe gestützt scheine, statt auf die feste göttliche Lehre, und darum erscheint es angemessen, die Weise herzusetzen, wie ihnen seitens derer begegnet wird, welche die Weltewigkeit behauptet haben!"

Man bemerke hier dreierlei!

Erstens: Thomas spricht den angeführten Gründen nicht alle Bedeutung, sondern nur die allseitige Beweiskraft ab. Für ihn handelt es sich nach der ganzen Anlage der Schrift *contra Gentiles* um philosophische Beweise für die Lehren des Glaubens und entsprechende Widerlegung der Einwürfe. Darum will er nur vollkommen sichere Beweise zulassen.

Zweitens: Die Bemerkung, dass schlechte Vertheidigung die Wahrheit verdächtig mache, hat St. Thomas mit Maimonides gemein. Dieser sagt gegenüber den korangläubigen arabischen Theologen, die im Streite mit den Philosophen eine ewige Welt als undenkbar zu erhärten suchten, der Glaube an eine Wahrheit, die man zu beweisen unternehme, werde durch haltlose Gründe für sie geschwächt: „Quando defectus et infirmitas rationum illarum detegitur, tum anima debilitatur ad fidem adhibendam illi rei, ad quam probationes afferuntur" [1]), und Aehnliches sagt St. Thomas. Uebrigens liegt dieses Urtheil über schwache Vertheidigung der Wahrheit so nahe, dass daraus an und für sich über vorhandene Beziehungen der Urtheilenden nicht viel abzuleiten wäre.

Drittens: Die nachfolgenden Lösungen sind zunächst Wiedergabe von Fremdem. Thomas will angeben, was von Anderen auf die angeführten Gründe für den Weltanfang erwidert wurde. Darum sind auch die folgenden Censuren zu den einzelnen Gründen wohl zunächst als fremde Meinungsäusserung zu nehmen. Dabei bleibt aber bestehen, dass er für sich urtheilt: „Hae rationes usquequaque non de necessitate concludunt!"

---

[1]) *Doctor perplexorum* (Stöckl citirt nach Buxtorf) p. II. c. 16.

Vernehmen wir jetzt, wie man Thomas zufolge den Gründen für den Weltanfang begegnete! Wir wollen nach jeder einzelnen Entgegnung uns sofort erklärend und kritisch zu ihr äussern.

„Was zuerst behauptet wird, dass das Thätige nothwendig der Wirkung vorausgehe, die durch seine Thätigkeit zustande kommt, trifft bei dem Thätigen zu, das etwas durch Bewegung bewirkt. Denn die Wirkung ist erst am Ende der Bewegung da, das Thätige aber muss auch schon beim Beginn der Bewegung da sein. Bei dem Thätigen dagegen, das im Augenblicke wirkt, ist dieses nicht nothwendig, wie z. B. die Sonne in derselben Zeit, wo sie im Aufgangspunkte steht, unsere Hemisphäre erleuchtet."

Das wäre die Entkräftung des ersten Grundes. Wir bemerken hierzu, dass freilich die Schöpfung von seiten Gottes *(active)* ewig ist, ob sie aber auch von seiten ihrer selbst *(terminative)* ewig sein könne, oder ob vielmehr alles Erschaffene als abhängiges, potentiales und veränderliches Sein unter das Gesetz der Zeit falle und einen Anfang haben müsse, wollen wir später sehen.

„Auch was an zweiter Stelle gesagt wird", heisst es weiter, „ist nicht triftig. Man muss nämlich dem »aus etwas wird etwas« ein Contradictorium geben. Wenn man nun als Contradictorium nicht das »nicht aus etwas werden« gelten lassen will, so ist es doch das »aus nichts werden« nur im Sinne des ersteren, und so kann hieraus nicht geschlossen werden, dass es nach dem Nichtsein werde."

Diese Lösung betont, „aus nichts werden" bedeute an sich nur: „nicht aus vorhandenem Stoffe werden". Insofern hier das Nichts als *natura prius* von dem Nichts als *tempore prius* unterschieden wird, ist nichts zu erinnern. Die Priorität der Ursache ist gewiss nicht immer auch eine Priorität der Zeit. Indessen mögen die Urheber des vorliegenden Grundes für den Weltanfang haben sagen wollen, aus dem *ex nihilo* folge das *post nihilum,* weil es doch schwer zu denken ist, ein Geschöpf habe so das Sein empfangen, dass es ihm nie fehlte, oder es sei so erschaffen worden, dass es nicht früher erschaffen werden konnte. Wir wollen aber diese Erwägung auf sich beruhen lassen.

„Auch was an dritter Stelle behauptet wird", fährt Thomas fort, „ist nicht zwingend. Denn wenn ein Unendliches auch nicht in der Wirklichkeit zugleich ist, so kann es doch in der Aufeinanderfolge sein, weil das Unendliche so, nach welcher Seite man es nehme, endlich ist.[1]) Jeder

[1]) Nach dem Text: „quia sic quolibet infinitum acceptum finitum est." In einer anderen Ausgabe liest man „quodlibet" statt „quolibet". Im Commentar zu den Sentenzen II. d. 1. q. 1. a. 5. heisst die Parallelstelle: „infiniti sic considerati quodlibet acceptum finitum est."

frühere Umlauf demnach konnte durchschritten werden, weil er endlich war, bei allen zusammen aber könnte man, wenn die Welt immer gewesen wäre, keinen ersten annehmen und so auch kein Durchschreiten, das immer zwei Endpunkte erfordert."

Diese Entgegnung gibt den Satz: „infinitum non est pertransire", zu, sucht aber seine Anwendung auf den ewigen Weltlauf in folgender Weise abzuwehren: Das Unendliche der Reihenfolge muss von dem gleichzeitig nebeneinander existirenden Unendlichen, etwa einem aus unendlich vielen actualen Theilen bestehenden Körper, unterschieden werden. Ein Unendliches der zweiten Art kann es nicht geben, wohl aber der ersten Art. Der unendlichen Vielheit der Successionsglieder aber kann das „infinitum non est pertransire" nicht entgegengehalten werden. Denn zum Durchschreiten ist auch als Ausgangspunkt ein fester Punkt erforderlich, nicht blos als Endpunkt. Wenn man nun von der Gegenwart auch noch so weit rückwärts schreitet, so ist doch jeder Punkt, an dem ich Halt mache, nur endlich weit von der Gegenwart entfernt; zu behaupten aber, der Ausgangspunkt der ersten Bewegung sei ein solcher fester Punkt, von wo aus eine unendliche Umdrehung anhebe, geht darum nicht an, weil es in der unendlichen Folge keine erste Bewegung oder Umdrehung gibt.

Wie stellen wir uns zu dieser Lösung? Wir antworten, dass es uns ein Irrthum zu sein scheint, wenn man den Grundsatz: „Unendliches kann nicht durchschritten werden", festhält und doch eine ewig bewegte Welt für möglich hält. Wenn man mit Aristoteles jenen Grundsatz anerkennt — und wie könnte man anders? —, dann muss man, dächten wir, auch den zeitlichen Anfang der Welt oder der Bewegung annehmen. Man findet in der Physik des Aristoteles den folgenden Satz: „In gerader Linie kann sich nichts unendlich weit fortbewegen. Denn es gibt keine derartige unendliche Linie; aber auch, wenn es eine gäbe, würde nichts so bewegt. Denn das Unmögliche geschieht nicht, unmöglich aber ist es, ein Unendliches zu durchschreiten."[1]) Es ist klar, dass man diese Behauptung gelten lassen muss, wenn man von einem Anfang ausgeht. Die unendliche Linie wird so in alle Ewigkeit nicht durchmessen werden. Ebenso werden die rollenden Himmelssphären, von keinem Zeitpunkte aus gemessen, eine derartige Linie beschreiben, dass sie, in die Länge

[1]) „ἄπειρον μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν εὐθεῖαν φέρεσθαι. τὸ γὰρ οὕτως ἄπειρον οὐκ ἔστιν. ἀλλ' οὐδ' εἰ ἦν, ἐκινεῖτ' ἂν οὐδέν· οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ἀδύνατον, διελθεῖν δὲ τὴν ἄπειρον ἀδύνατον." Phys. VIII. 9. 265a sqq.

ausgezogen, einer unendlichen Geraden gleich wäre. Nun ist hier in der Frage von der Anfangslosigkeit des Weltlaufes der Unterschied, den man gegnerischerseits als entscheidend ausgeben wird, dass eben rückwärts schreitend kein erster Punkt, kein Anfang der Umdrehung scheint gefunden zu werden, und somit auch von keinem Durchschreiten die Rede sein kann, das von Grenze zu Grenze geht. Aber wir werden gleich weiter unten zeigen, dass eine Folge von Bewegungen ohne Erstes gar nicht denkbar ist. Demnach kämen wir ganz in derselben Weise auf ein Durchschreiten des Unendlichen, wie wenn die Bewegung von der Gegenwart in die Zukunft ginge. Denn der vergangenen Umdrehungen wären unendlich viele. Ebenso müsste sich die Folge ergeben, von der man an einer Parallelstelle beim hl. Thomas liest[1]), dass der Weltlauf nicht bis zur Gegenwart gelangen konnte. Denn bis zur Gegenwart hätte eine unendliche Strecke durchschritten werden müssen. Demnach musste entweder die Gegenwart nie erreicht worden sein, oder man ist gezwungen anzunehmen, dass bis jetzt nicht unendlich viele Umdrehungen stattgefunden haben.

Wir können aber in der Kritik der vorliegenden Lösung von jenem „Infinitum non est pertransire" absehen und an die Erwägungen, womit die Lösung dasselbe zu umgehen sucht, Folgerungen knüpfen, die für die Hauptfrage, Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ewigen Welt, so viel wir sehen, entscheidend sind. Es ist in der Lösung verkehrt, dass jede beliebige frühere Umdrehung nur endlich weit hinter der Gegenwart zurückliegen soll. Wenn man sagt, jedes Stück der unendlichen Succession, das man nach rückwärts annimmt, ist endlich, so ist das wahr, wenn man unter dem „Nehmen" den Act des Verstandes oder der Phantasie versteht, mit dem man irgend eine Dauer sich vorstellt. Ich komme nach rückwärts mit meinem Denken so wenig durch eine unendliche Strecke, als das nach vorwärts die Zeiten selbst vermögen. So genommen ist also die Vergangenheit nur potential unendlich, und das potential Unendliche ist immer actual endlich, wie z. B. die Meterlänge, die nur ohne Ende theilbar ist. Aber die Vergangenheit muss *actu* unendlich lange gedauert haben. Hierin liegt der grosse Unterschied von der Zukunft. Diese unendliche Dauer setzen wir also voraus, und darauf hin argumentiren wir.

Warum musste es in der anfangslosen Welt an Zeitpunkten der Vergangenheit nicht fehlen, die unendlich weit hinter der Gegenwart

[1]) Commentar zu den Sentenzen, II, 1. 1. 5.

zurückliegen? Offenbar darum, weil sonst die ganze Vergangenheit von endlicher Dauer war, und mithin die Welt einen Anfang hatte. Diese Schlussfolgerung ist an sich so klar, dass sie kaum noch auf klarere Sätze zurückgeführt werden kann. Wir können ihre Beweiskraft nur dadurch in ein helleres Licht stellen, dass wir sie gegen die gemachten Einwendungen rechtfertigen.

Fr. Esser sagt S. 129 der genannten Schrift, in dieser Schlussfolgerung werde der distributive Sinn mit dem collectiven verwechselt. Wenn man sage, dass keine einzelne Umdrehung vom Jetzt unendlich weit abstehe, so brauche man darum noch nicht einzuräumen, dass dann auch alle zusammen blos endlich weit zurücklägen. Und S. 130 sagt er: „Dass ein Uebergang von den einzelnen Tagen (der endlosen Vergangenheit) auf deren Gesammtheit nicht erlaubt ist, scheint diesen Gegnern (des hl. Thomas) kaum in den Sinn zu kommen." — Wir antworten: ein solcher Uebergang wäre dann nicht erlaubt, wenn es sich um etwas handelte, was gemeinsam durch alle Tage zustande kommt; z. B. daraus, dass kein Tag unendliche Dauer hat, folgt nicht, dass nicht unendlich viele zusammen sie hätten, oder daraus, dass kein Stück einer Last Holz hundert Pfund schwer ist, folgt nicht, dass sie nicht alle zusammen so schwer sind. Aber hier handelt es sich um etwas, was auch einzelnen Tagen zukommen muss. Denn wenn kein einziger Tag unendlich weit zurückliegt, was liegt dann unendlich weit zurück? Fr. Esser sagt S. 129, es sei nur wahr, dass keine bestimmte Umdrehung unendlich weit zurückliege. Aber mehr brauchen wir nicht. Denn das heisst doch, dass überhaupt keine unendlich absteht. Unbestimmte Tage gibt es nicht, alles Wirkliche ist bestimmt, und alle vergangenen Tage waren wirklich. Es soll also feststehen, dass die endlose Vergangenheit diese Folge ergebe: es müsste Tage mit unendlichem Abstand von der Gegenwart gegeben haben, ja, ihrer müssten unendlich viele gewesen sein. Denn hätte es nur einen oder einige gegeben, so wären die vor endlicher Zeit verflossenen Tage nur um einen oder einzelne Tage von den unendlich lange verflossenen entfernt. — Ziehen wir nun hieraus einen Schluss, der, wenn wir recht sehen, die Unmöglichkeit einer ewigen Welt ausser Zweifel stellt! In der Reihe der endlos vergangenen Tage musste der eine auf den anderen folgen, der folgende aber war später als der vorausgehende, also war er nicht von Ewigkeit, also war er nicht endlos vergangen. Wir gerathen mithin auf einen Widerspruch. Er musste endlos vergangen sein und zugleich nicht. Dieser Widerspruch

aber ergab sich aus der Annahme einer anfangslosen, ewig bewegten Welt. Also ist eine solche Annahme falsch und unmöglich.

Es ist aber auch noch ein weiterer Mangel an der Lösung, deren Kritik uns beschäftigt. Auch die Behauptung, dass es in der anfangslosen Zeit keine erste Umdrehung geben würde, ist verkehrt. Es konnten nicht alle Tage, die durch die Umdrehung entstehen, einen Vorgänger haben. Denn ausser allen ist keiner. Einer musste also ohne Vorgänger sein, und das war der erste. Gab es aber einen ersten, so folgt auch hieraus wieder offenbar der zeitliche Anfang der Welt. Denn der auf den ersten folgende Tag war nicht von Ewigkeit. Es gab ja eine Zeit, wo er noch nicht war. Von ihm aus vierundzwanzig Stunden zurück lag der Anfang des ersten Tages und der Welt.

Noch besser lässt sich die Nothwendigkeit, einen ersten Tag anzunehmen, unter Voraussetzung der Schöpfung einleuchtend machen. Die Erde z. B. — angenommen, dass sie und die anderen Himmelskörper fertig in's Dasein getreten wären — wurde jedenfalls an einem bestimmten Orte und in einer bestimmten Lage erschaffen. Nehmen wir nun inbezug auf die Lage z. B. an, unsere Hemisphäre sei bei der Erschaffung der Sonne zugewandt gewesen. Es war also auf derselben Tag. Also ist für uns die Nacht das Spätere. Keine ist also von Ewigkeit. Also auch kein Tag, der immer nur zwölf Stunden früher ist. Also gab es auch einen ersten Tag.

Fr. Esser behauptet S. 120, sogar die Zeugungen der organischen Wesen, der Menschen z. B., hätten möglicherweise von Ewigkeit her stattfinden können, so dass es ein erstes vom erschaffenen Stammpaar Erzeugtes nicht geben würde. „Denn", sagt er am Anfang der Seite 121, „geht auch das durch Erschaffung entstandene Menschenpaar jeder einzelnen Zeugung voran, so doch nicht allen zusammen genommen!" Aber wie ist es möglich, dass die Urerzeuger nicht ihrer ganzen Nachkommenschaft vorangehen sollen, wo sie doch jedem Individuum in derselben vorangehen? Wenn z. B. jeder einzelne aus einer Menge, mag dieselbe endlich oder unendlich gross sein, örtlich hinter mir wäre, wie denn nicht auch die ganze Menge? Ist nun aber die ganze Nachkommenschaft später, so gehört sie der Zeit an, und es gibt ein erstes Erzeugtes in ihr. Kleutgen erachtet, nach der Meinung des Aristoteles, die der hl. Thomas wie auch andere Scholastiker nicht für nachweislich innerlich unmöglich angesehen, würde es, wie keinen Anfang der Zeugungen, so auch kein erstes

Zeugendes, keinen ersten Menschen z. B., keinen ersten Löwen geben.[1]) Aber wir können hier nur wiederholen, was wir früher hiezu geurtheilt: „Gibt es keinen ersten Löwen, so gibt es keinen ungezeugten Löwen. Die ganze Reihe der Löwen also, die ich als Einheit ansehen kann, wäre gezeugt, ohne einen Erzeuger zu haben, eine Sache, die gerade so widersprechend erscheint, wie wenn ein einzelnes Thier ohne Erzeuger erzeugt sein sollte.“[2])

III.

Kehren wir nunmehr wieder zur *Summa contra Gentiles* zurück und sehen wir, nachdem uns die Lösung des dritten Argumentes für den Weltanfang ziemlich lange beschäftigt hat, welche Lösungen den weiteren Argumenten entgegengestellt werden!

„Auch was viertens aufgestellt wird“, heisst es, „ist schwach. Denn nichts hindert, dass das Unendliche von der Seite einen Zuwachs erhält, nach der es endlich ist. Daraus aber, dass eine ewige Zeit gesetzt wird, folgt, dass sie *a parte ante* unendlich, aber *a parte post* endlich ist; denn die Gegenwart ist die Grenze der Vergangenheit.“

Der Werth dieser Lösung hängt unmittelbar offenbar davon ab, ob es ein einseitig Unendliches oder Unbegrenztes geben kann. Eine solche Möglichkeit möchte freilich dadurch, dass man dann vom Endlosen beliebig wegnehmen und zu ihm hinzuthun könnte, sehr schwierig erscheinen. Wenn wir die Gegner im Commentar zu den Sentenzen sagen hören[3]), auch die Zahlen, die hundert übersteigen, gingen in's unendliche, und doch seien ihrer weniger als derer, die zehn übersteigen, und so könnten ja auch die vergangenen Tage vor der Gegenwart zahllos gewesen sein, wenn sie auch, von einer früheren Zeit aus gerechnet, nicht so zahlreich sein würden, so ist darauf zu erwidern, dass ein Unterschied im einen und im anderen Fall obwaltet. Die Zahlen sind potentiell unendlich, die vergangenen Tage aber waren, wenn sie auch nicht wirklich sind, es doch einzeln alle einmal. — Aber wir verzichten darauf, die Sache von dieser Seite, mit Beziehung meinen wir auf das einseitig Unendliche, zu betrachten. Wir wollen ihr eine andere Fassung geben. Jedenfalls müssen unendlich viele Tage und eine unendlich lange Zeit verflossen sein, wenn die Welt in ihrem Lauf keinen Anfang hatte. Es muss also eine unendliche Menge und eine unendliche Zeitdauer möglich sein. Wie steht es nun hiermit?

[1]) Phil. d. Vorzeit, II. Bd. 9. Abh. 1. Hauptst. S. 709 der 1. Aufl. — [2]) Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt. S. 83. — [3]) l. c. II, 1. 1. 5.

Was zunächst die unendliche Menge oder Vielheit betrifft, so erklärt St. Thomas eine solche, insofern sie wirklich existiren soll, für unmöglich.[1]) Die Vielheit, sagt er, ist entsprechend den Zahlen zu beurtheilen: „Species multitudinis sunt secundum species numerorum." Nun kann es aber keine unendliche Zahl geben, da die Zahl eine durch die Einheit gemessene Vielheit ist, also kann es auch bei Dingen, die wirklich existiren sollen, keine unendliche Vielheit geben. Wenn nun der hl. Thomas so urtheilt, legt sich doch die Frage nahe, warum trotzdem in der Vergangenheit unendlich viele Tage hätten sein können. Wir wissen recht wohl, dass uns hier die Unterscheidung des potentialen und des actualen Seins entgegengehalten werden wird. Unendlich viele existirende Menschen etwa würden eine Menge in der Wirklichkeit ausmachen, während die unendliche Folge der Tage nur nach den einzelnen Momenten der Wirklichkeit angehört hätte. Nun hält sich aber das Unendliche, wie St. Thomas sagt[2]), auf Seite des Potentiellen oder der Materie, das Endliche auf Seite des Actuellen und der Form. So ist z. B. der Körper in's unendliche theilbar, weil die Theilbarkeit von der Potentialität des Körpers herrührt, und diese durch die Materie repräsentirt wird. Daraus aber kann man nicht schliessen, dass es einen unendlich grossen Körper geben könne, indem ja der Körper wie in's unendliche verkleinert, so auch in's unendliche vergrössert werden könne. Denn durch die Hinzufügung nähert man sich, sagt St. Thomas, dem Ganzen, durch das Ganze oder die Totalität wird aber die Form repräsentirt. Wir maassen uns nicht an, diese Reflexionen geradezu abzulehnen, müssen aber gestehen, dass sie uns nicht befriedigen. Irrig aber kommt uns die Auffassung vor, dass das Ganze die Form repräsentiren soll. Die substantiale Form der anorganischen Körper ist nicht dem Körper als Ganzes eigen, sondern gerade den kleinsten Theilen. Die Einheit des ganzen Körpers ist nur die der Grösse und der Ausdehnung. Es würde sich demnach als Erfolg der gegenwärtigen Erwägung herausstellen, dass die unendliche Zahl der vergangenen Tage die Gegner in Schwierigkeiten bringt, denen sie sich schwer entwinden können.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Frage von der unendlichen Zeit! Man sollte meinen, es läge am Tage, dass wir hier auf Unmöglichkeiten stossen. Eine ewige Zeit ist ein Widerspruch. Wo nämlich Zeit ist, da ist eine Aufeinanderfolge von Früher und Später. Was aber schon in seinem Begriff das Moment des Späteren

[1]) Summa theol. 1. p. q. 7. a. 4. — [2]) Ibid. 1. p. q. 7. a. 3. ad 3.

einschliesst, das kann nicht von Ewigkeit sein. Nehmen wir eine Zeit von einer Minute! Von dieser Minute waren die 59 Secunden nach der ersten einmal noch nicht, als nämlich die erste Secunde verlief. Also waren sie nicht von jeher und vor aller Zeit, also auch die erste nicht, die nur eine Secunde früher war. Man kann hierauf nicht sagen, das gelte nur von jeder bestimmten Zeit, die man aus der unendlichen Vergangenheit herausgreife; denn wie schon früher bemerkt, wenn es keine bestimmten Zeitabschnitte gibt, die unendlich lange vergangen sind, so gibt es überhaupt keine. Wenn es aber gar keine derartigen Abschnitte gibt, dann ist auch die ganze Vergangenheit nicht unendlich lang. — Wenden wir das, um es noch klarer einzusehen, auf die Generationen an, die ja ebenfalls in unendlicher Folge gleich den Zeittheilen sich aneinanderreihen sollen! Alle einzelnen Löwen z. B., die je gewesen sind, waren so bestimmte Individuen, wie jeder Mensch es ist. Wenn nun von keinem Löwen gesagt werden kann, er hat vor unendlichen Zeiten gelebt, wovon soll es dann gesagt werden können? Wenn ich es aber von einem sage, so komme ich sofort auf einen Widerspruch. Sein Leben fällt später als das seines Erzeugers. Also auch hier erhellt, dass Aufeinanderfolge und Ewigkeit sich nicht vertragen. So hat uns denn die Kritik, die wir an der Lösung des vierten Argumentes geübt haben, zu einem weiteren Beweisgrund für den Weltanfang geleitet: eine ewige Zeitenfolge ist unmöglich, und darum muss die Welt einmal einen Anfang gehabt haben.[1]) — Der Text fährt fort:

„Auch was fünftens eingewandt wird, zwingt nicht. Denn dass die thätigen Ursachen in's unendliche fortschreiten, ist nach den Philosophen bei gleichzeitig thätigen Ursachen unmöglich, weil die Wirkung nothwendig von unendlich vielen gleichzeitigen Thätigkeiten abhängt; und das sind Ursachen, die an und für sich unendlich sind, weil ihre Unendlichkeit für das Verursachte Erforderniss ist. Bei Ursachen aber, die nicht gleichzeitig thätig sind, ist dieses jenen zufolge, die eine immerwährende Zeugung setzen, nicht unmöglich. Diese Unendlichkeit aber ist für die Dinge etwas Accidentelles. Denn es ist für den Vater des Sokrates accidentell, dass er eines Andern Sohn, oder dass er kein Sohn ist; es ist aber nicht für den Stock, insofern er den Stein bewegt, accidentell, dass er von der Hand bewegt wird, denn er bewegt, insofern er bewegt wird:"

[1]) Wie die bewegte Welt der körperlichen Dinge, so scheint auch das Leben des Geistes unter dem Gesetz der Zeit zu stehen und einen Anfang zu erfordern. Im Leben des Geistes findet sich ein Wechsel und eine Aufeinanderfolge der Gedanken und Affecte.

Diese Lösung mit ihrer Unterscheidung des Unendlichen in den wirkenden Ursachen ist, wenn auch nicht dem Ausdrucke nach, ganz aus Aristoteles gezogen. Im 2. Cap. des 2. Buches der Metaphysik lehrt der Philosoph, dass man wie bei den übrigen, so auch bei den bewegenden Ursachen nicht in's unendliche gehen kann. Es muss nämlich eine oberste Ursache geben, bei der sich die Abfolge schliesst. Denn wenn die oberste nicht bewegt, bewegen auch die untergeordneten nicht. Ob aber die Zwischenglieder zwischen der ersten Ursache und dem letzten Verursachten, die da gleichzeitig bewegen und bewegt werden, der Zahl nach endlich oder unendlich sind, ist gleichgiltig. „Es trägt nichts aus", sagt Aristoteles, „ob man ein Mittelglied hat oder mehrere, ob eine unendliche oder eine endliche Anzahl!" [1]) Wenn demnach, um ein Beispiel aus dem vorliegenden Text des hl. Thomas zu nehmen, der Stock den Stein bewegt, den Stock die Hand, die Hand der Wille, den Willen die Absicht, so kann das nicht in's unendliche gehen. Wenn dagegen Sophroniskus den Sokrates erzeugt, den Sophroniskus dessen Vater usw., so kann das wohl in's unendliche gehen. Denn alle die menschlichen Erzeuger bedeuten keinen Fortschritt der Ursachen in der Richtung auf die oberste oder höchste. Diese liegt in Gott und in den zeugenden Naturkräften. Dieses ist also der Sinn der Unterscheidung, die hier im Text des hl. Thomas zwischen den *causae infinitae per se* und *per accidens* getroffen wird.

Was aber den Werth dieser Unterscheidung betrifft, so ist zu sagen, dass dieselbe zwar sehr wichtig ist für die aristotelische Lehre von dem ersten Beweger. Erkennt man doch, wie Aristoteles, ohne sich zu widersprechen, aus dem von anderem Bewegten auf einen ersten Beweger schliessen konnte, wenn er auch eine unendliche Reihe von bewegenden Ursachen für denkbar hielt. Was aber jene Schwierigkeit bezüglich der Weltewigkeit betrifft, die sich aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von wirkenden Ursachen ergibt, so bleibt dieselbe bestehen. Denn auch eine accidentelle Endlosigkeit wirkender Ursachen ist undenkbar. Die Reihe der Zeugungen z. B. muss rückwärts ein Ende haben. Denn wie schon gesagt, wenn z. B. alle Löwen, die je existirt haben, gezeugt wären, so fehlte die zeugende Ursache, weil es ausser allen Löwen keinen gibt, den man als Ursache bezeichnen könnte. Wir dürfen hier wohl erinnern, dass nach den

[1]) „οὐδὲν δὲ διαφέρει ἓν ἢ πλείω εἶναι, οὐδ' ἄπειρα ἢ πεπερασμένα", l. c. 994 a 15. Bender übersetzt: „ob eine unbestimmte oder eine bestimmte Anzahl" — nicht scharf genug.

Gegnern jenes Fragespiel von der Henne und dem Ei, das in der populären Vertheidigung des Schöpfungsglaubens seine Stelle behauptet, nichtig wäre. Woher die erste Henne? Aus dem Ei? Woher aber dann das Ei? Die Gegner werden sagen: es braucht keine erste Henne zu geben. Uns dünkt aber, die Aufnahme, die sie mit solcher Behauptung bei den Leuten fänden, sei Beweises genug, dass sie mit dem gesunden Sinn verfeindet sind. Es scheint also nach dem Gesagten, dass die Lösung der fünften Schwierigkeit so wenig wie die der beiden vorausgehenden eine glückliche ist.

Der englische Lehrer sagt weiter:

„Was aber bezüglich der Seelen eingewandt wird, ist schwieriger. Indessen ist dieser Grund nicht recht brauchbar, weil er vieles voraussetzt. Denn einige von denen, welche die Weltewigkeit behaupten, haben auch behauptet, die menschlichen Seelen überlebten den Leib nicht, einige aber, es bleibe von allen Seelen nur der getrennte Verstand übrig, der nach den Einen der thätige, nach den Anderen der mögliche Verstand ist; Einige aber haben einen Kreislauf der Seelen behauptet und gesagt, dass immer wieder dieselben Seelen nach einigen Jahrhunderten einen Körper annehmen; Einige aber halten es nicht für unstatthaft, dass es bei solchen Dingen, die keinen einheitlichen Zusammenhang haben, hin und wieder eine *actu* unendliche Vielheit gibt."

Hier ist zu bemerken, dass von den angeführten Auswegen für gläubige Philosophen nur der letzte in Betracht kommt. Aber man vergesse nicht, dass hier nur berichtet wird. Was aber jenen Einwand von der Möglichkeit einer *actu* unendlichen Menge angeht, so hat St. Thomas selbst ihn in seiner letzten grösseren Schrift für hinfällig erklärt.[1]) Er bemerkt daselbst, dass wegen des angeführten Grundes zwar das Menschengeschlecht, darum aber noch nicht die Welt überhaupt einen Anfang des Daseins haben müsse.

Hiermit endigt, so weit sie für uns Interesse hat, die Darstellung der *Summa contra Gentiles* über den Beweis des Weltanfanges und seine Widerlegung. Wir haben gesehen, dass wir derselben nicht in allweg beipflichten können. Das Urtheil des hl. Thomas über die Gründe gegen die Weltewigkeit: „usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant", haben wir nicht bestätigt gefunden. Aehnliches ist von der Art und Weise zu sagen, wie er die Frage in anderen Schriften behandelt, im Commentar zu den Sentenzen II, d. 1. q. 1. a. 5, in den Quaestiones disputatae, de potentia q. 3. a. 17, in den Quaestiones quodlibetales, 3. Quodl.

[1]) *Summa theol.* 1. p. q. 46. a. 2. ad 8. und ib. q. 7. a. 4, *in corp.*

31. Artikel und 12. Quodl. 7. Artikel und in den Opuscula, opusc. 23 (ed. Rom. 27), „quid sit possibile de aeternitate mundi." Ueberall kehrt hier im grossen ganzen, oft auch mit weitgehender Uebereinstimmung im einzelnen, dieselbe Behandlung und Auffassung wieder wie in der *Summa contra Gentiles.*

IV.

Dagegen behandelt die *Summa theologica,* das letzte und vollendetste Werk des hl. Thomas, die Sache von einer etwas anderen Seite, wenn auch Anklänge an diese Behandlung sich bereits anderswo finden, und wir wollen darum die Darstellung in dem genannten Werke nunmehr noch besonders vornehmen. Sie findet sich im 1. Theil, 46. Quaestion, 2. Artikel. Die Ueberschrift heisst: „Ob es ein Glaubensartikel sei, dass die Welt einen Anfang hatte?" Hier ist zu bemerken, dass Thomas unter Glaubensartikel nicht jeden ohne Unterschied, sondern nur den versteht, der sich nicht aus der Vernunft demonstrativ beweisen lässt. Darum sagt er gleich zu Anfang in dialektischer Weise: „Es scheint, dass der Anfang der Welt kein Glaubensartikel, sondern eine demonstrirbare Conclusion sei." Es kommt also hier darauf an, ob sich der Anfang der Welt demonstrativ beweisen lasse, und diese Frage verneint Thomas auch an dieser Stelle. Er führt uns aber hier zu einem besseren Verständniss seines Standpunktes, indem er den Begriff der Demonstration so eng fasst, dass man sich viel leichter geneigt findet, ihm zuzustimmen. Er erklärt:

„Die Nichtewigkeit der Welt, welche der Glaube hält, kann so wenig wie das Geheimniss der Trinität demonstrativ bewiesen werden. Der Grund ist, dass der zeitliche Anfang der Welt nicht von seiten dieser selbst der Demonstration unterstellt werden kann. Denn das Princip der Demonstration ist die Wesenheit, *quod quid est.* Ein jegliches aber abstrahirt inbezug auf seine Art, *species,* von hier und jetzt, weshalb man sagt, dass die Universalien überall und immer sind. Darum kann nicht demonstrirt werden, dass der Mensch oder der Himmel oder der Stein nicht immer war. Ebenso wenig (ist eine Demonstration möglich) von seiten der wirkenden Ursache, wenn sie durch den Willen wirkt. Denn der Wille Gottes kann durch die Vernunft nicht erforscht werden, ausser in dem, was Gott mit Nothwendigkeit will. Von der Art aber ist dasjenige nicht, was Er bezüglich der Geschöpfe will."

Hier redet St. Thomas von der vollkommensten Form des Beweises, von dem Beweis, der aus den wesentlichen Merkmalen des Subjectes oder den aus der Wesenheit nothwendig und darum immer

und überall resultirenden Inhärentien geführt wird, und sagt, dass es einen solchen Beweis des Weltanfanges nicht gebe. Wollten wir also bezüglich des Menschen zur Erhärtung seiner zeitlichen Seinsdauer uns auf dessen Sterblichkeit oder Gezeugtheit berufen, so würde uns Thomas sagen, dass diese Dinge dem Menschen nicht nothwendig eigen sind. Das menschliche Wesen ist auch mit Unsterblichkeit und Ungezeugtheit vereinbar, wie das z. B. bei Adam der Fall war. Oder wollte man die Himmelssphären von seiten der Aufeinanderfolge ihrer Umdrehungen als nichtewig erweisen, so würde uns entgegengehalten werden, dass die Sphären, auch wenn sie unbewegt sind, ihre Natur behalten, es muss aber einer Demonstration die Natur im allgemeinen zu grunde gelegt werden.

Was ist hierauf zu erwidern? Die richtige Antwort scheint zu sein, dass zunächst die Unmöglichkeit einer Demonstration des Weltanfangs in dem von St. Thomas aufgestellten Sinne eingeräumt wird. Eine eigentliche Demonstration *a priori* aus dem Wesen der Welt und des geschaffenen Seins, oder aus dem Wesen und den Attributen ihres göttlichen Urhebers gibt es hier nicht. Wäre z. B. der Beweis für den Weltanfang, den wir an erster und zweiter Stelle in der *Summa cont. Gent.* fanden, und der sich auch in der *Summa theol.* wiederholt, ein triftiger Beweis, dann hätten wir einen Beweis *a priori* aus dem Wesen der Schöpfung. Es hiess: alles Endliche ist Gottes Werk, alles Endliche ist erschaffen; das Werk ist aber später als der Werkmeister, und das Erschaffene erhält das Sein nach dem Nichtsein. Werk Gottes zu sein, erschaffen zu sein ist dem Endlichen wesentlich, es gilt von ihm *ubique et semper.* Aber aus diesen Momenten lässt sich nicht so ohne weiteres und mit einer allen Zweifel ausschliessenden Gewissheit auf den Anfang der Dinge schliessen. Darum ist auch Suarez, der im übrigen eine ewige Bewegung und Zeit für unmöglich hält, hier ganz auf seiten des hl. Thomas. „Mihi opinio D. Thomae vera esse videtur quoad hanc partem", sagt er.[1]) Welche *opinio* das aber sei, ersehen wir einige Zeilen vorher daraus, dass er sie *contraria* der *assertio* nennt, „de ratione creationis esse, quod per eam communicetur esse post non esse, ita ut reali successione seu duratione esse sequatur post non esse!"

Aber, so meinen wir hier unsere Leser einwenden zu hören, es fragt sich doch wahrlich nicht um den Anfang einer Welt, die etwa sein könnte, sondern um die Welt, wie wir sie vor uns haben. Diese

[1]) Metaph. dispp. XX. sect. 5, quaest. resol.

Welt konnte aber nicht ewig sein, wenn anders die früheren Argumente von der Unmöglichkeit einer ewigen Aufeinanderfolge und Zeit, eines *processus causarum in infinitum* usw., zu recht bestehen.

Wir antworten zuerst mit einer Unterscheidung. Etwas anderes ist es zu fragen, ob diese Welt in ihrer thatsächlichen gegenwärtigen Verfassung immer sein konnte, und etwas anderes, ob sie diese Verfassung immer haben musste, wir meinen, ob sie von jeher veränderlich und dem Wechsel unterworfen sein musste. Wenn sie auch nicht eine Ewigkeit hindurch als veränderliche Welt bestehen konnte, so konnte sie doch ewig als eine unveränderliche bestehen und in der Zeit dann ihre jetzige Verfassung annehmen, was freilich nur durch die Einwirkung Gottes möglich gewesen wäre. Denn wo gar keine Veränderung im Sein vorhanden ist, da ist auch keine wirkliche Aufeinanderfolge, und da besteht vielleicht auch die Zeit nur nach unserer Vorstellungsweise, nicht in Wirklichkeit. Wenn man darum eine ewige Zeit für unmöglich hält, so braucht man noch nicht eine solche ewige Dauer der unveränderlichen Welt für unmöglich zu halten. Nun sind wir ja freilich in der Gegenwart gewöhnt, die Frage nach dem Weltanfang im apologetischen Interesse zu erheben; wenn ein Anfang nachgewiesen werden kann, ist es ja klar, dass er nur von Gott kommen konnte. Aber darum bleibt es noch immer auch eine metaphysisch bedeutsame Frage, ob es nicht innerlich möglich sei, dass Gott die Welt von Ewigkeit schuf und ihr in der Zeit ihre jetzige Einrichtung gab. So lange man die Meinung des hl. Thomas mit dieser Restriction versteht, möchte sie nicht leicht zu widerlegen sein.

Nun hat St. Thomas freilich, und damit vervollständigen wir unsere Antwort, auch in der Theologischen Summe nicht blos solche Gründe zu widerlegen sich vorgesetzt, die sich für *rationes a priori* ausgeben, sondern auch Argumente *a posteriori*, und wenn die letztgenannten nun auch von vornherein keinen Weltanfang schlechthin erhärten können, so wäre doch zuzusehen, ob sie nicht wenigstens einen Anfang für die jetzt bestehende Ordnung und Einrichtung der Dinge ergeben. So steht z. B. als sechstes Argument die Unmöglichkeit von unendlich vielen Tagen der Vergangenheit, als siebentes die Unmöglichkeit, in der Reihe der wirkenden Ursachen in's unendliche zu gehen. St. Thomas aber antwortet auf diese Argumente im einzelnen wieder in derselben ungenügenden Weise, die sich in der *Summa contra Gentiles* findet. Von jedem früheren Tag bis zur Gegen-

wart soll nicht unendlich weit sein, und *causae per accidens infinitae* soll es geben können, wenn auch nicht *causae per se infinitae*. Es bleibt also nichts anderes übrig als anzunehmen, dass der hl. Thomas hiermit jene Argumente für beseitigt angesehen hat, und folglich müssen wir, die sie im Gegentheil für triftig halten, uns in diesem Punkte von dem hl. Lehrer entfernen.

V.

Wir stehen dafür aber, was wir zum Schluss dieser kurzen Erörterung noch besonders hervorheben wollen, in Uebereinstimmung mit einem anderen hochangesehenen Lehrer, wenn derselbe auch an das Ansehen des hl. Thomas nicht heranreicht. Wir meinen Suarez, den Hauptvertreter der späteren Scholastik. Er hält zwar, wie wir schon bemerkten, mit dem hl. Thomas eine anfangslose Schöpfung nicht für unmöglich, wohl aber eine ewige Bewegung und eine unendliche Reihe von wirkenden Ursachen, selbst wenn sie nur *per accidens* einander untergeordnet sind. Seine Begründung ist dieselbe, wie auch wir sie hier und bei anderen Gelegenheiten gegeben haben, wobei wir nicht wissen, inwieweit diese Uebereinstimmung unserseits auf unbewusster Erinnerung oder auf der Augenfälligkeit der Sache beruht, die etwa zu denselben Erwägungen führte. In der 29. Disputation, welche sich mit den Gottesbeweisen beschäftigt und im Zusammenhang damit von dem Anfang der Bewegung handelt, sagt Suarez: „Ich halte dafür, dass die Ewigkeit mit der Bewegung streitet, und dass die Bewegung einen Gegensatz zu einer gewissen Unveränderlichkeit einschliesst, die in der Ewigkeit einbegriffen ist, und dass demnach die Bewegung nicht blos thatsächlich nicht ewig ist, sondern es auch nicht sein kann.“ [1]) Er hat dies aber einige Zeilen vorher damit begründet, dass die Dinge nothwendig in einer bestimmten Disposition erschaffen sein, und dass sie diese Disposition eine ganze Ewigkeit bewahren müssen, wenn sie eben ewig sein sollen. Denn, sagt er, hatte jene Disposition *a parte ante* einen Anfang, und hörte sie ausserdem auch einmal auf, so war sie nach beiden Seiten von begrenzter Dauer. Da es nun die Bewegung ist, wodurch eine Disposition verloren geht, so musste diese eine ganze Ewigkeit hindurch fern bleiben. Und er veranschaulicht dies in folgender Weise. Setzen wir, die Sonnensphäre sei von Ewigkeit erschaffen, da war nöthig, dass das Sonnengestirn an einem bestimmten Orte erschaffen wurde; setzen wir also, es sei in unserer Hemisphäre erschaffen worden, da

[1]) Metaphysicae disputationes, XXIX. sect. 1. n. 9.

wäre nöthig gewesen, dass es durch eine Ewigkeit an jenem Orte und in unserer Hemisphäre verblieb, und zwar wegen des vorhin angegebenen Grundes; also konnte jene Sphäre nicht von Ewigkeit her bewegt werden, sonst wäre die Sonne nicht einmal einen ganzen Tag oder eine Stunde oder durch eine Zeitdauer, die etwa dem Tage oder der Stunde coëxistiren konnte, an dem Orte ihrer Erschaffung geblieben (und wäre mithin nicht von Ewigkeit erschaffen, sondern einen Tag oder eine Stunde früher, als der Umschwung vollendet war, der sie um einen Tag oder eine Stunde von ihrem ursprünglichen Orte entfernte).

So also widerlegt Suarez die ewige Bewegung. Dass es aber auch keinen *processus in infinitum* in der Reihe der *per accidens* untergeordneten wirkenden Ursachen geben kann, thut er in folgender Weise dar. Nehmen wir an, es handele sich etwa um eine endlose Reihe von Geschlechtern in der menschlichen Gattung. So stehe zweierlei als Voraussetzung fest. Einmal, dass der nicht gezeugte, sondern erschaffene Mensch nicht etwa ein unbestimmtes, sondern ein ganz bestimmtes Individuum war. Denn die Schöpfung als Thätigkeit geht auf das Einzelne. Zweitens, dass dieser Mensch von Ewigkeit war. Aus diesen Prämissen nun sagt Suarez: „aperte concluditur non posse in infinitum procedi in his causis per accidens subordinatis." Erstens, weil man bei einem solchen Fortschreiten in's unendliche niemals eine erste Ursache in der Reihe angeben könnte, von der die übrigen sich herleiteten, und doch gibt es, wenn man z. B. die Abfolge der menschlichen Geschlechter nimmt, einen Menschen, von dem aus die Fortpflanzung anhob, nämlich jenen, der nicht wieder von einem Menschen erzeugt, sondern von einer höheren Ursache hervorgebracht wurde. Zweitens konnte von jenem Menschen, den wir uns ewig geschaffen denken, kein anderer Mensch von Ewigkeit her gezeugt werden; demnach musste er in der Zeit gezeugt werden, und die Folge der Geschlechter konnte keine unendliche sein. Das Antecedens muss darum eingeräumt werden, weil die Erzeugung eine *actio successiva*, und also ihr Terminus, der Mensch, später als der Erzeuger sein muss Ja, der erste menschliche Sprössling musste eine ganze Ewigkeit später sein, als der Stammvater. Denn sonst wäre dieser nur um eine endliche Dauer früher als sein der Zeit entstammter Sohn und mithin selbst nicht von Ewigkeit, was gegen die Voraussetzung ist.[1])

[1]) l. c. sect. 5. n. 35—37.

Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise.

Von Prof. Dr. Joh. Straub in Aschaffenburg.

In Nr. 6 der Beilage zu der »Augsburger Postzeitung« vom 7. Februar 1896 wird in einem, „Gedanken über Wissenschaft und Christenthum“ betitelten Artikel als bekannt vorausgesetzt, „dass die Beweise von Gottes Dasein und Erscheinen in der Natur und Geschichte es zu keiner vollen Stringenz und Evidenz bringen!“ An diese Worte und andere Sätze in dem angezogenen Artikel hat sich dann eine kleine Fehde angeknüpft, wobei der Urheber der citirten Stelle in einer Erwiderung die Ansicht aussprach, man hätte diesen Worten schon deshalb eine mildere Deutung geben sollen, weil sie in einem gutkatholischen Blatte zu lesen waren. Uns aber will es dünken, als sei gerade darin das Gravirende gelegen. Wenn solche Anwandlungen eines krankhaften Skepticismus selbst in eine so trefflich redigirte katholische Zeitung sich verirren konnten, was für Auslassungen muss man dann in den Organen einer gottscheuen „freien Wissenschaft“ über einen solchen Gegenstand erwarten! Angesichts einer solchen Unklarheit selbst in den Arbeiten katholischer Apologeten ist es gewiss gerechtfertigt und angezeigt, wenn auch das »Philosophische Jahrbuch« sich mit einer Sache von solcher Tragweite etwas eingehender befasst.

Steht es nun wirklich so bedenklich um die natürliche Grundlage der Religion? Haben in der That jene recht, welche glauben und es feierlich aller Welt verkünden, Kant habe ein- für allemal dargethan, dass das Dasein Gottes sich nicht beweisen lasse? Wir hoffen in den folgenden Darlegungen zu zeigen, dass es so schlimm denn doch nicht bestellt ist um diejenige Wahrheit, welche in der religiösen Erkenntniss die erste ist und alle anderen trägt, dass die herkömmlichen Gottesbeweise sich einer Festigkeit und Evidenz erfreuen, welche die Gewissheit zahlreicher Thesen, auf welche die Wissenschaft wie auf unverrückbare Dogmen schwört, bei

weitem übertrifft. In unseren Ausführungen werden wir uns naturgemäss nicht an Leute wenden, welche mit den althergebrachten Fundamenten einer gesunden Philosophie längst aufgeräumt haben und dafür „auf der schwanken Leiter der Gefühle“ ihre speculativen Luftschlösser aufbauen; auch nicht an jene, welche so ausschliesslich von der Analyse der Naturphänomene absorbirt und in Beschlag genommen sind, dass ihnen für höhere Wahrheiten sozusagen das erforderliche Organ ganz abhanden gekommen zu sein scheint; nur denen gelten unsere Erörterungen, welche guten Willens sind und dabei nicht vor den nothwendigen Distinctionen und Beweisen einen wahren Horror haben.

I.

Zunächst nun möchten wir die Frage kurz erledigen: „Was ist Gewissheit?“

Offenbar kommt Gewissheit von Wissen; das Wissen ist die Ursache und Grundlage der Gewissheit. Auch die aus dem Glauben stammende Gewissheit stützt sich auf ein Wissen, nämlich auf die Kenntniss der Autorität und ihrer Zuverlässigkeit, auf deren Zeugniss hin wir glauben. Unter Gewissheit versteht man die Sicherheit und Festigkeit, mit welcher der Verstand an einer erkannten Wahrheit festhält, die Bestimmtheit des Intellects für eine erkannte Thatsache. Einer solchen Festigkeit steht gegenüber einerseits das Schwanken des Zweifels, wenn die Gründe für und wider einen Satz sich derart die Wage halten, dass der Verstand sich nach keiner Seite hin entscheidet; anderseits die Meinung, wenn eine Sache wohl Gründe für sich hat, aber keine so gewichtigen und ausschlaggebenden, dass damit das contradictorische Gegentheil ausgeschlossen wäre. — Dass eine solche Festigkeit im Wissen überhaupt möglich sei, bedarf wohl nicht erst einer näheren Begründung. Wenn Bayle und Hume meinen, die menschliche Vernunft sei dazu verurtheilt, ewig im Zweifel und Nebel herumzutappen, so ist das gewiss nicht klüger, als wenn jemand sich deshalb zu Tode hungerte, weil er sich nicht überzeugen kann, ob die ihm vorgesetzten Speisen nicht vergiftet sind. Jedenfalls ist es viel vernünftiger, den Vorwurf des Dogmatismus einzustecken, als deshalb, weil man dann und wann in der Uebereilung sich auch irren kann, dem Verstand die Wahrheitsfähigkeit schlechthin abzusprechen und auf jede wahre Erkenntniss zu verzichten. Der Skepticismus ist stets eine Krankheit irregeleiteter

und von verkehrten Vorurtheilen beherrschter Geister; er involvirt immer eine gewisse Verschuldung von seiten dessen, der ihm verfallen ist.

Die Gewissheit scheidet sich sodann in eine subjective und in eine objective. Wenn ich sage: „Ich bin gewiss, dass die menschliche Seele unsterblich ist", so haben wir die erste Art; wenn es aber heisst: „Es ist gewiss und durch schlagende Gründe erwiesen, dass die Seele des Menschen unsterblich ist", die zweite. Subjectiv ist eine Wahrheit um so gewisser, je vollkommener sie von dem Erkennenden erfasst wird; objectiv dagegen ist jenes Wissen sicherer, das durch stärkere in der Sache liegende Gründe gestützt wird.

Die Gewissheit des Erkennens lässt ferner verschiedene Grade zu. Entweder ist sie unmittelbar oder vermittelt. Unmittelbar gewiss sind alle obersten Principien und analytischen Sätze, sowie alle mathematischen Urtheile, wie $7 + 5 = 12$. Mittelbar gewiss hingegen sind jene Urtheile, welche nicht sofort auf den ersten Blick einleuchten, sondern durch eine Schlussfolgerung aus sicheren Principien und Prämissen abgeleitet werden, wie z. B. die Unsterblichkeit der Seele. Eine solche mittelbare Gewissheit ist um so stärker, je näher die Folgerung den ersten Principien liegt und durch das von ihnen ausgehende Licht erhellt wird; um so schwächer, je weiter die deducirte Wahrheit von diesem Lichtquell entfernt ist.

Weiterhin zerfällt die Gewissheit in eine metaphysische, physische und moralische. Die metaphysische Gewissheit hat ihre Grundlage in der ausnahmslosen Allgemeingiltigkeit der durch sich selbst offenbaren metaphysischen Principien oder mathematischen Lehrsätze, wie z. B. der Satz des Widerspruches, das Causalitätsgesetz. Die physische Gewissheit fusst auf der Constanz der Naturgesetze, welche nur durch das Eingreifen der absoluten Macht Gottes in relativ seltenen Fällen Modificationen erfahren können, die wir Wunder nennen. Die moralische Gewissheit stützt sich auf die Gleichmässigkeit und Gesetzlichkeit, welche in den Handlungen freier Wesen auf Grund bestimmter Charaktere und Umstände gewöhnlich zu tage treten. Es ist z. B. moralisch gewiss, dass der Mensch die Wahrheit sagt, wenn er an einer Lüge kein Interesse hat; noch weit sicherer ist natürlich eine Aussage, welche dem, der sie macht, nicht blos keinen Vortheil bringt, sondern obendrein schwere Opfer auferlegt. Die moralische Gewissheit hat demnach ihre Sphäre hauptsächlich in dem Bereiche der historisch beglaubigten Thatsachen.

Von wesentlichem Belange für die subjective Gewissheit des Erkennens ist auch der Grad der geistigen Begabung, der Erfahrung und intellectuellen Uebung, kurz, der Bildungsgrad des Erkennenden. Es kann geschehen, dass etwas, was an sich gewisser ist, dem weniger entwickelten Verstande schwächer begründet erscheint, als ein objectiv weniger gesichertes Factum. In tausend Fällen wird demjenigen, welchem eine gründliche philosophische Schulung abgeht, eine physische Thatsache wegen ihrer sinnlichen Anschaulichkeit gewisser vorkommen als die unerschütterlichsten metaphysischen Principien in ihrer abstracten Nüchternheit. Ja eine an sich metaphysisch sichere Wahrheit besitzt für Leute, welchen kein genauer Einblick in den Sachverhalt eignet, entweder gar keine oder nur eine moralische Gewissheit; man denke beispielshalber nur an den pythagoreischen Lehrsatz.

Woher stammt nun die Gewissheit? Dieselbe beruht nicht etwa auf einem blinden Naturdrange, wie schon mancher fälschlich gemeint hat, sondern die wahre Gewissheit hat ihren Grund in dem klaren Einblick in den Gegenstand unseres Wissens; besonders in dem metaphysischen und physischen Gebiete ruht unsere Gewissheit auf der Evidenz der erkannten Sache, indem wir nicht blos wissen, sondern auch wissen, dass und warum wir wissen; wir können uns über unser Wissen auch Rechenschaft geben. Unter Evidenz versteht man die Klarheit und Durchsichtigkeit, in welcher das Object des Erkennens dem erkennenden und urtheilenden Verstande entgegenstrahlt und ihn zur Anerkennung bestimmt; sie ist also sozusagen der Lichtglanz oder die Leuchtkraft der Wahrheit, mit welcher sich diese dem Verstande offenbart.

Nach dieser Definition sollte man erwarten, dass die Evidenz immer dem inneren Wahrheitsgehalte oder der objectiven Erkennbarkeit des Gegenstandes genau congruent, und folglich die aus der Evidenz des Objectes sich ergebende Gewissheit des Erkennens jenem objectiven Wahrheitsinhalte vollkommen proportionirt sein müsste. Dem ist aber nicht so, und zwar deshalb, weil unser Erkenntnissvermögen nicht für alle Erkenntnissobjecte in gleichem Grade befähigt und ausgerüstet ist. Sonst müssten wir von Gott, dem allerrealsten Wesen, mit seinem unendlichen Wahrheitsgehalte, auch die deutlichste und evidenteste Erkenntniss besitzen; denn je grösser die Actualität einer Sache ist, um so grösser ist an sich auch ihre Intelligibilität; aber sie ist es nicht für jeden Intellect, sie ist es nicht für uns Menschenkinder. Für uns wohnt Gott nach seinem

eigentlichen Sein und Wesen in unzugänglichem Lichte, keine geschaffene Intelligenz kann je von ihm eine vollkommene, comprehensive Erkenntniss gewinnen. Wie das menschliche Auge nur jene Gegenstände schauen und betrachten kann, welche in milderem, gedämpftem Lichte erglänzen, dagegen die Lichtfülle des Sonnenballes nicht auszuhalten vermag, so gleicht unser Geistesauge gegenüber dem intelligibelsten Objecte dem Auge der Fledermaus, welches das Tageslicht nicht erträgt. Der eigentliche Gegenstand unseres Verstandes ist eben unserem Wesen entsprechend das Geistige in seiner Synthese mit dem Sinnlichen, Materiellen, während wir die grosse Geistersonne selbst nur aus ihrem Strahlenreflex auf die Körperwelt wie in einem schwachen Spiegel erreichen können.

Aber erkennen wir Gott auch nicht, wie er ist, vermögen wir uns auch nicht einen adäquaten Begriff von seinem Wesen zu bilden, so können wir doch bis zu einer gewissen Stufe zum ersten und höchsten Sein emporsteigen; wir können wenigstens das Dasein Gottes mit aller nur wünschenswerthen Gewissheit und Evidenz erfassen. Ist dann aber das Dasein Gottes aus seinen Werken klar gestellt, so vermögen wir aus seiner Aseïtät, die ihm als der *prima causa* unbedingt eigen sein muss, auch wichtige Schlüsse auf das Wesen Gottes zu ziehen. Darnach müssen wir ihm alle jene Attribute beilegen, die von diesem Begriffe der Aseïtät untrennbar sind, alles, was Gott nothwendig besitzen muss, um eben diese *causa prima* zu sein.

Indem wir nun daran gehen, auf Grund der vorausgeschickten Begriffsbestimmungen die Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise zu prüfen, erachten wir es nicht für geboten, dabei auf eine ausführliche Darlegung dieser Argumente uns einzulassen, sondern für unseren Zweck wird es genügen, wenn wir diese Beweisgänge in ihren Hauptmomenten kurz skizziren und an der Hand dieser prägnanten Zusammenfassungen jedesmal auf den Grad der Gewissheit und Evidenz hinweisen, dessen die einzelnen Argumente sich erfreuen.

II.

Was nun zunächst den kosmologischen Beweis betrifft, so schliesst derselbe einmal nach dem unmittelbar aus dem Begriffe der Bewegung evidenten Satze: *Quidquid movetur ab alio movetur,* von der in der Welt zu tage tretenden Bewegung auf einen ersten, selbst unbewegten überweltlichen Beweger als den Urheber der Weltbewegung.

Eine andere ausreichende Ursache des Weltgetriebes lässt sich nicht denken. Denn alle Dinge, die in der Welt eine Bewegung verursachen, sind in anderer Hinsicht wieder selbst von aussen in Bewegung versetzt. Das gilt auch von den lebenden Wesen und ihren Thätigkeiten; denn nicht nur die Sinnesperceptionen, sondern auch Denken und Wollen sind nicht unabhängig von äusseren Einflüssen, abgesehen davon, dass die Lebensprincipien selbst ihre Fähigkeit, zu bewegen und umgestaltend auf sich und andere einzuwirken, erfahrungsmässig nicht von sich, sondern von anderen haben. Das Problem der Bewegung bleibt also unerklärt, so lange wir innerhalb der endlichen Bewegungskette stehen bleiben: nur ein absolut erster *motor immobilis,* der alle Bewegungskraft aus sich besitzt, ohne von einem anderen bewegt zu werden, kann den ganzen complicirten Process eingeleitet haben. Die Nothwendigkeit eines solchen überweltlichen Bewegers der Welt ist um so einleuchtender, weil nach dem Zeugniss der Erfahrung die Materie sich gegen Ruhe und Bewegung an sich vollkommen indifferent verhält und folglich den Anstoss zur Bewegung überhaupt und speciell gerade zu dieser Bewegung von aussen erhalten musste.

Diese Schlussfolgerung erfreut sich im Hinblick auf das Fundament, auf dem sie ruht, einer zwar vermittelten, aber dabei unerschütterlichen metaphysischen Gewissheit; ihre Evidenz richtet sich natürlich in subjectiver Hinsicht nach der grösseren oder geringeren Schärfe, mit welcher der Begriff Bewegung erfasst und das gange Bewegungsproblem studirt wurde. Der gezogene Schluss leuchtet schon dem schlichten Laienverstande bei mässigem Nachdenken ein; aber mit grösserer Klarheit erkennt die Sache freilich jener, welcher gründliche physische und philosophische Kenntnisse zur Prüfung eines solchen Problems mit heranbringt.

Das eben Gesagte trifft auch zu, wenn wir denselben Gegenstand in anderer Hinsicht in's Auge fassen und unseren Blick auf den in der Welt überall offenkundig zu Tage tretenden Wandel und Wechsel der Dinge und ihrer Beziehungen richten, wenn wir aus dieser Bedingtheit und Veränderlichkeit alles Seins im Universum auf einen nothwendig seienden, unveränderlichen Urheber aller veränderlichen Existenzen schliessen. Denn ohne weiteres ist es sonnenklar, dass Wesen, die in allen ihren Elementen sich abhängig und bedingt erweisen, deren Veränderlichkeit und Zufälligkeit bis in das Innerste ihres substantialen Seins reicht, den vollgenügenden Grund ihrer

Existenz und ihres Soseins nicht in sich haben können, sondern deutlich zurückweisen auf ein anderes durch sich seiendes nothwendiges Wesen als ihre Ursache.

Noch evidenter und anschaulicher wird die Sache, wenn wir dasselbe Problem noch weiter verfolgen, wenn wir die substantialen Bewegungen und Veränderungen für sich betrachten und die bekanntesten Causalreihen in's Auge fassen. Norbert stammt von August, August von Wilhelm u. s. f. Schliesslich müssen wir in dieser Ursachenkette auf einen ersten Menschen kommen; dieser aber kann weder vom Affen noch vom Meeresschlamm herkommen; das ist für alle vernünftigen Leute ausser Haeckel und Genossen evident. Uebrigens selbst wenn der Urschlamm wirklich eine so gewaltige Evolutions- und Generationskraft entwickelt hätte, so könnte die Ursache davon erst recht nur eine überweltliche absolute Macht sein. Die Annahme einer unendlichen Reihe von Menschen oder anderen Lebewesen nach rückwärts involvirt — abgesehen davon, dass nach dem Zeugniss der Geologie früher einmal in der Welt noch kein Leben existirt hat — einen Widerspruch in sich selbst; aber auch wenn die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl nicht jedermann einleuchtet, so ist die Folgerichtigkeit dieses Causalitätsbeweises nicht von der Unmöglichkeit einer solchen unendlichen Reihe bedingt. Selbst wenn eine solche endlose Generationsfolge möglich wäre, könnte sie doch einer über ihr stehenden ursachlosen ersten Ursache nicht entbehren, sondern würde sie erst recht fordern und nothwendig machen; denn wenn man schon eine kleine Kette nicht in der Luft aufhängen kann, um wieviel mächtiger und stärker müsste der Stütz- und Ausgangspunkt für eine solche lebendige Kette von unendlicher Länge sein? Diese Entwickelungsreihe müsste dann — wenn auch nicht der Zeit, so doch der Natur nach — später sein als ihre Ursache, d. h. sie müsste von Ewigkeit her geschaffen sein. Soviel dürfte jedenfalls auch dem schlichtesten Verstande vollkommen begreiflich erscheinen, dass grössere Wirkungen nicht in geringerem Maasse eine Ursache voraussetzen als kleine, sondern gerade umgekehrt.

Auch kann der Weltstoff, das Allerpotentialste und Veränderlichste, das es gibt, gewiss nicht als absolutes Wesen *ab aeterno* existiren; da kämen wir ja sonst zu den merkwürdigsten und ungereimtesten Consequenzen: da wäre z. B. der Wasserstoff ein viel edleres Wesen als der Mensch, „die Krone der Schöpfung“. Aus dem Begriff Gottes als der ersten Ursache ergibt sich dann für den Verstand

von selbst seine Aseïtät. Der Welturheber kann doch nicht wieder Wirkung einer anderen Ursache sein, und wäre er es dennoch, so müsste man schliesslich gleichwohl zu einer ersten Ursache gelangen, welche nicht selbst wieder verursacht wäre, sondern den Grund ihres Seins und Wirkens in sich selbst trüge. Auf Grund dieser Aseïtät nun müssen wir Gott alle jene Attribute beilegen, welche dieser Begriff unweigerlich erheischt. Ein solches Durch- und Aus-sich-sein ist nicht begreiflich, ohne dass wir von der *causa prima* alle Unvollkommenheiten und Beschränkungen ausschliessen, mit welchen das abhängige, zufällige, geschöpfliche Sein nothwendig behaftet ist. Während die Weltdinge stets generisch und specifisch begrenzt erscheinen, nie das ganz und auf einmal sind, was sie sein können, sondern neben der zeitlichen und räumlichen Beschränkung immer ein Gemisch von Actualität und Potentialität, von Sein und Nichtsein darstellen, ist Gott bei aller Seinsfülle und -Vollkommenheit in absoluter Einfachheit alles, was seinem Wesen zukommt, zumal in einem einzigen *actus purissimus* von Ewigkeit zu Ewigkeit ohne jeden Wandel oder Wechsel, ohne jedes Früher oder Später, ohne jede Entwickelung oder den leisesten Schatten von Veränderung. Weil Gott sein Sein nicht von aussen empfangen, sondern in und durch sich hat von Ewigkeit, so ist das Sein ihm wesentlich, absolut nothwendig, Wesen und Dasein in ihm vollkommen identisch, während alles andere Sein ausser ihm nur abhängig, bedingt, contingent sein kann. Aus dieser absoluten Lauterkeit des Seins in Gott ohne jede Beschränkung folgt seine Unendlichkeit, seine unendliche Vollkommenheit in jeder Richtung, und daraus ergibt sich wieder mit Nothwendigkeit Gottes Einheit oder richtiger Einzigkeit. Denn zwei oder mehrere absolut vollkommene Wesen sind, abgesehen von anderen Widersprüchen, schon deshalb unmöglich, weil diese dann in Beziehung zu einander treten, sich so gegenseitig beschränken und jener schlechthinigen Vollkommenheit und Lauterkeit des Seins entbehren müssten, welche der Begriff der *causa prima* involvirt. Aus der absoluten Einfachheit und Actualität endlich schliessen wir mit Recht auch auf Gottes Geistigkeit, welche übrigens schon aus dem Umstande erhellt, dass Gott schöpferische Ursache von Intelligenzen ist. Gerade die Materialität mit ihrer schrankenlosen Potentialität und Veränderlichkeit würde sich ja am allerwenigsten mit der absoluten Actualität und Reinheit der göttlichen Seinsfülle vertragen.

Die eben vorgeführten Gedanken und Folgerungen mögen wohl manchem Verstande einige Schwierigkeit bereiten, weil hier die concret-sinnliche Anschaulichkeit ihn vollständig im Stiche lässt, sowie deshalb, weil wir bei der Schwäche unseres Verstandes die positiven Vollkommenheiten Gottes nur durch Negation der geschöpflichen Unvollkommenheit und Beschränkung einigermaassen erfassen können; allein wenn auch nicht jedem Verstande sich die Stringenz dieser Conclusionen mit gleicher Evidenz und Klarheit aufdrängt, so kann das doch ihrer objectiven Gewissheit keinen Eintrag thun. — Dagegen werden folgende Schlüsse ohne weiteres jedermann unabweisbar und stringent erscheinen. Gott hat unter anderen Dingen auch lebende Wesen geschaffen und zwar nicht blos solche, welche Vegetation und Sensibilität besitzen, sondern auch mit Verstand und freiem Willen begabte, persönliche Lebewesen; er muss also jedenfalls auch selbst Leben und Persönlichkeit im höchsten Grade besitzen. Denn keine Ursache kann eine Wirkung setzen, welche sie nicht selbst entweder in demselben Grade (*formaliter*) oder in höherer Potenz (*eminenter*) in sich hat. Wir sehen ferner, dass jedes Naturgesetz und alle die bestehenden Combinationen von Dingen und Kräften und Beziehungen in der Welt nur Specialfälle von unendlich vielen Möglichkeiten bilden. Warum ist das Silber weiss? Warum hat das Gold gerade dieses specifische Gewicht? Warum gibt es mehr Eisen als Gold? Daraus folgt, dass die bestehende Welt nicht etwa die einzig denkbare ist, sondern dass diese gerade von Gott nach freiem Ermessen aus der unendlichen Zahl möglicher Welten zur Verwirklichung ausersehen wurde. Die Welt verkündet also trotz aller Constanz und Starrheit der Naturgesetze in allen ihren Theilen auch Gottes Freiheit.[1])

[1]) Es ist uns aufgefallen, dass Herr Dr. G. Grupp in den ‚Historisch-politischen Blättern', Bd. 117 Heft 5 S. 376, in einer Recension zwischen dem kosmologischen Gottesbeweis und einem causalen Argument unterscheidet. Dem Recensenten scheint hier eine ähnliche Verwechselung untergelaufen zu sein wie Kant, als er denselben Beweis vollständig misverstand. Unsere Vermuthung findet eine weitere Bestätigung in einem anderen auf der nämlichen Seite ausgesprochenen Gedanken: „es war Kant ein Leichtes, den kosmologischen Beweis als identisch mit dem ontologischen darzustellen", sowie aus der weiteren Bemerkung, in welcher der Recensent einschärfen will, dass „nichts in der Welt unbestimmt, contingent, zufällig im scholastischen Sinne, sondern alles durch Causalnexus bestimmt ist." Wenn unser Culturhistoriker meint, die Scholastik habe das Contingente und Zufällige als dem Causalnexus entrückt angesehen, dann ist er im Irrthum befangen. Gerade umgekehrt, weil das contingente und zufällige Sein sich in allen seinen Elementen und Beziehungen als bedingt und

Aber nicht nur die reale Welt weist in allen ihren Bestandtheilen und Beziehungen auf Gott als oberste Ursache hin, auch die noch unendlich reichere Welt der Ideen und Möglichkeiten der Dinge wurzelt sozusagen in Gottes Wesenheit. Diese Möglichkeiten sind nicht etwa blose gedankliche Fictionen einer willkürlichen Abstraction, nein, sie beherrschen und bestimmen auch alles Werden und Geschehen in der wirklichen Welt: kein Individuum einer Species kann die Schranken seiner Gattungsidee überschreiten; überall ist dafür gesorgt, dass „die Bäume nicht in den Himmel wachsen!" Wodurch nun werden diese idealen Möglichkeiten der Dinge gestützt und gehalten? Denn in der Luft können sie nicht schweben. Schon Aristoteles hat es erkannt und ausgesprochen, dass die Potentialität nicht das Erste und Ursprüngliche sein könne, dass ihr überall die Actualität vorangehen müsse. Das gilt von dem Reiche der idealen Möglichkeiten ebenso wie von der Sphäre der realen. In der That ist die Welt der Ideen und der idealen Möglichkeiten nur begreiflich auf Grund einer allgenugsamen Wirklichkeit, welche die Macht besitzt, nicht nur die Ideen zu concipiren, sondern auch in die That umzusetzen. Die Idee des unendlichen Raumes leitet unwillkürlich hin auf Gottes Allgegenwart, die Idee der endlosen Zeit auf Gottes Ewigkeit, die ganze Ideenwelt ist nichts anderes als der Strahlenreflex der göttlichen Wesenheit, welche darin als *causa exemplaris* die Nachbildungsfähigkeit der inneren Seinsfülle nach aussen in der geschaffenen Welt bekundet. Zu dieser Idealwelt zählt auch das auf Herz und Gemüth so mächtig wirkende Reich der Kunst, die nur Sinn und Bedeutung hat als Abbild und Nachklang der ungeschaffenen, ewigen Schönheit. Die Wahrheit ferner zeigt sich dem Verstand

---

abhängig d. h. verursacht ausweist, schliessen die Scholastiker mit vollem Rechte von diesen abhängigen und bedingten Existenzen, welche eben deshalb unmöglich in sich selbst gegründet und gestützt sein können, auf eine überweltliche nothwendig seiende Ursache aller contingenten Weltwesen. Was ist also dieser kosmologische Beweis anders als ein Causalitätsbeweis? Wenn aber dann nun die Scholastik bei der so gefundenen *prima causa* und ihrer nothwendigen Aseität stehen bleibend aus dem Begriff der ersten Ursache die reinste Lauterkeit und schrankenlose Vollkommenheit ihres Wesens deducirt, so kann nur Misverstehen darin ein Einmünden des kosmologischen Arguments in das ontologische erblicken. Denn nicht aus dem *a priori* concipirten Begriff des allerrealsten Wesens wird hier seine Existenz gefolgert, sondern erst gelangt man von der Welt zu Gott als ihrer Ursache, und dann erst wird dieser Ursache beigelegt, was ihr als *prima causa* gebührt.

gegenüber als eine Macht, die in ihrer unwandelbaren Beharrlichkeit und Gleichmässigkeit ihn regiert und beherrscht. Metaphysik, Mathematik und Ethik haben weder im Menschengeiste noch in den anderen Weltdingen ihren Grund, sie waren vor beiden. Die Summe der Winkel eines Dreiecks beträgt zwei rechte heute und vor einer Million Jahren und in Ewigkeit. Woher datirt diese Allgemeingiltigkeit und Constanz der Wahrheit? Sie ist nur erklärlich in Abhängigkeit von der einen substantialen Wahrheit der göttlichen Wesenheit, durch welche in letzter Instanz alles wahr ist, auch alle metaphysischen Principien und mathematischen Axiome, während die ethischen Wahrheiten, soweit sie freie Satzungen der höchsten Autorität enthalten, im Willen Gottes ihren Grund haben. Auch in diesem Gedankengange liegt stringente Gewissheit, wenngleich die Evidenz desselben eine grössere Vertrautheit mit den transscendenten metaphysischen Begriffen voraussetzt, als sie bei gewöhnlichen Durchschnittsmenschen gefunden wird.

Ein weiteres Argument, in welchem von den verschiedenen Graden des Seins, der Wahrheit und der Güte in den Weltdingen auf ein unendlich vollkommenes Wesen als Ursache und Maasstab für die schwächere, relative und darum von jener absoluten Vollkommenheit abhängigen Güte, Wahrheit und Realität schliesst, erfordert allerdings zu seinem Verständniss und tieferen Erfassen speculativere Köpfe und ist für gewöhnliche Leute kaum evident; damit soll aber nicht in Abrede gestellt werden, dass auch dieser Beweisgang für den, welcher es versteht, in die Tiefe zu steigen und die Tragweite des Problems zu ermessen, gleichfalls volle Gewissheit und Evidenz zu vermitteln vermag.

(Schluss folgt.)

Der Begriff der Körpermasse.

Von Dr. Jos. Geyser in München.

In meiner vorigen Arbeit[1]): „Ueber Ruhe und Bewegung in der Körperwelt", verfolgte ich als Endzweck, den von den neueren Physikern und Naturphilosophen zur Rolle des Aschenbrödels degradirten Qualitäten[2]) der Körper im allgemeinen zu ihrem Rechte zu verhelfen. Hierzu versuchte ich zu zeigen, dass selbst von dem Vorgang der örtlichen Bewegung, der doch unbestritten zur eigentlichen Domäne des rechnenden und messenden Physikers gehört, sachlich ohne die Qualitäten keine adäquate Erklärung möglich sei. Aehnlich liegt meiner jetzigen Arbeit die Hauptabsicht unter, einer besonderen Qualität der Körper, der inneren Dichte, ihre gebührende Stelle in der Naturphilosophie zurückzugeben. Dabei soll das Endergebniss meiner Untersuchung nicht im Sande fruchtloser Speculationen verlaufen. Vielmehr möchte ich die folgenschwere Grundlage legen, von der aus sich von manchen allgemeinen Naturvorgängen, so namentlich von der inneren Volumenänderung und der Elasticität der Körper, vielleicht eine tiefere und richtigere Auffassung gewinnen lässt, als die herrschende Anschauung sie zu bieten vermag.

I.

Unsere Untersuchung dreht sich um die Frage: Was ist die Masse der Körper? Wodurch wird in der Natur dasjenige constituirt, was wir die Masse eines Körpers zu nennen pflegen? Ohne Zweifel können wir auf diese Frage sofort eine Antwort allgemeinen

[1]) Vgl. diese Zeitschrift. 9. Bd. (1896.) S. 427 ff. — [2]) So schreibt z. B. Secchi (L'unità delle forze fis. Roma 1864. pref.): „Le forze non si stimano più come qualità occulte infuse alla materia, ma come risultati di semplice movimento", und später (p. 504) erklärt er, dass ausser dem Stoff und der örtlichen Bewegung in der physischen Welt nichts vorhanden sei: „In natura tutto è moto e materia o modificazione semplice di questa per mera trasposizione di parti o qualità di moto."

Inhaltes geben, indem wir den Begriff der Masse durch denjenigen der Stoffmenge ersetzen; denn, wenn wir verschiedenen Körpern verschiedene Massen zuschreiben, so meinen wir damit, dass der Stoff in beiden Körpern in verschiedener Menge enthalten sei. Es kommt also darauf an, dass wir diejenigen physischen Realitäten erkennen, durch welche ganz unabhängig von unserm Denken die Stoffmenge, der Stoffinhalt eines Körpers bestimmt wird.

Von vornherein ist es nun klar, dass, wenn wir von einer Stoffmenge der Körper sprechen, wenn wir sagen, der eine Körper enthalte mehr Stoff als der andere, dass alsdann die physischen Realitäten des Stoffes und seiner quantitativen Verhältnisse in Betracht kommen. Wenn wir z. B. ein homogenes Stück Blei genau in zwei Hälften theilen, so erhalten wir quantitativ zwei neue Bleistücke, von denen ein jedes nur die halbe Grösse und ebenso nur die halbe Masse des ursprünglichen Bleistückes enthält. Ebenso muss die Bestimmung des specifischen Gewichtes und consequent der Masse die Ausdehnung der Körper voraussetzen. Es ist daher auch seit Newton unbestritten, dass bei der allgemeinen Massenanziehung nur die Quantität der Materie, im Sinne des Wie viel Materie, in Betracht komme. So schreibt Humboldt[1]): „Bei der Gravitation wird blos die Quantität der materiellen Theile geschätzt, ohne auf die specifische Heterogenität der Stoffe zu achten!“ Aus alle dem folgt, dass zu den physischen Bestimmungen, welche die Menge des in einem Körper enthaltenen Stoffes determiniren, die quantitative Ausdehnung des Körpers irgendwie gehört.

Allein die räumliche Ausdehnung kann nicht der einzige bestimmende Factor der Stoffmenge eines Körpers sein, sonst müssten Körper gleicher Ausdehnung auch gleiche Masse besitzen. Dem ist aber nicht so. Wenn wir z. B. ein homogenes Stück Silber und ein homogenes Stück Gold von derselben räumlichen Ausdehnung nehmen, so ist die Masse des Silbers 1,85 mal geringer als jene des gleich grossen Goldes. Und so haben alle Körperarten ihr besonderes specifisches Gewicht. Es muss also bei der Constitution der Stoffmenge noch ein vom Stoff und der räumlichen Ausdehnung verschiedener physischer Factor der Körper in Frage kommen, der in jedem Körper das Verhältniss des Stoffinhaltes zur räumlichen Ausdehnung regelt. Das specifische Gewicht beweist uns auch, dass bei der physischen Constitution der Masse die „specifische Heterogenität der Stoffe“ wohl

[1]) Humboldt, Kosmos. 2. Bd.

eine Bedeutung hat, und der betreffende physische Factor mit dieser Wesensverschiedenheit der Körper im innigen Zusammenhang stehen muss. Es gilt also nunmehr diesen physischen Factor, welcher, ausser dem Stoff selbst und seiner räumlichen Ausdehnung, bei der Constitution der Stoffmenge mitwirkt, aufzusuchen. Haben wir ihn gefunden, dann haben wir die Masse der Körper sachlich erklärt.

II.

Wenn wir uns nach einer Erklärung des gesuchten physischen Factors umschauen, dann könnte unser Blick wohl zunächst auf das Gewicht der Körper fallen. Aber schon eine kurze Erwägung muss diese Annahme ausschliessen. Wir wissen ja, dass das Gewicht der Körper nichts anderes als eine innere Kraft derselben ist, mit welcher sie dem Erdcentrum beständig zustreben.[1]) Alle Physiker leiten mit Recht das Gewicht der Körper aus der allgemeinen Erdanziehung ab. „Wird ein schwerer Körper am Fallen gehindert, so übt er vermöge seines Bestrebens, zu fallen, auf die Unterlage einen Druck oder auf den Aufhängefaden einen Zug aus. Dieser Druck auf die ruhende horizontale Unterlage oder dieser Zug heisst das Gewicht der Körper“ schreibt z. B. E. von Lommel.[2]) Daraus ergibt sich, dass das Gewicht der Körper eine Eigenschaft derselben ist, welche durchaus auf der gegenseitigen Beziehung verschiedener Körper zu einander basirt; wäre in der Welt nur ein Körper vorhanden, so könnte bei ihm von einem actuellen Gewicht keine Rede sein. Dagegen würde auch dieser eine Körper immer noch irgend eine bestimmte Stoffmenge enthalten. Diese Abhängigkeit des Gewichtes von der relativen Beziehung der Körper zeigt sich besonders deutlich in dem Umstande, dass die Grösse des Gewichtes durchaus an die jeweilige Grösse der Anziehungskraft der Erde gebunden ist. So haben wir die Thatsache, dass ein und derselbe Körper, also ein und dieselbe Stoffmenge am Aequator auf der Federwage ein geringeres

[1]) „La forza costante, da cui è sollecitato un corpo verso il centro della terra, si chiama peso di quel corpo“ (G. Mattiussi, Meccan. razion. Roma 1888 p. 24); „Wir nennen die Körper schwer, und jene Kraft, welche sie zur Erde niedertreibt, die Schwere. Verschiedene Körper haben ein verschiedenes Bestreben, zu fallen, sie üben auf ihre Unterlage einen verschiedenen Druck aus. Wir legen ihnen daher ein verschiedenes Gewicht bei, indem wir den Druck auf die Unterlage als Gewicht bezeichnen“ (Dr. A. Wüllner, Lehrb. d. Exper.-Phys. Leipzig. 1882. 1. Bd. § 3 S. 52.) — [2]) E. von Lommel, Lehrbuch der Exper.-Physik. 2. Aufl. Leipzig. 1895. n. 6. S. 6.

Gewicht hat als an den Polen. Darum ergibt sich mit grösster Sicherheit, dass die Stoffmenge dem Gewicht des Körpers vorausgeht, also nicht durch dasselbe erst constituirt werden kann. Wir haben unseren gesuchten Factor noch nicht gefunden. Sehen wir uns darum nach einem anderen um.

„Ein Körper", so lesen wir bei E. von Lommel[1]), „setzt der Beschleunigung durch eine Kraft einen Widerstand entgegen, der seinem Gewichte proportional ist. Diesen Beschleunigungswiderstand nennt man die Masse des Körpers. Die Massen verschiedener Körper verhalten sich sonach wie ihre Gewichte und können daher durch Wägung verglichen werden. Der gewöhnliche Sprachgebrauch versteht unter »Masse« so viel wie »Stoffmenge« oder »Quantität der Materie«. Dass bei Körpern aus demselben Stoffe, z. B. Wasser und Eis, die in ihnen enthaltene Stoffmenge ihrem Gewicht proportional ist, und sonach der Begriff Masse und Stoffmenge sich decken, ist ohne weiteres klar. Für ungleichartige Körper dagegen, wie Wasser und Quecksilber, vermögen wir über die Stoffmenge unmittelbar nichts auszusagen, wir schreiben ihnen aber gleiche Masse zu, wenn ihnen dieselbe Kraft die nämliche Beschleunigung ertheilt, was zutrifft, wenn ihre Gewichte gleich sind." Der Physiker versteht also unter Masse so viel als den dem Gewichte proportionalen Beschleunigungswiderstand der Körper gegen bewegende Kräfte.[2]) Dieser physikalische Begriff der Masse hat unstreitig in gewissem Sinne seine volle Berechtigung und seine fruchtbaren Consequenzen für die Physik.[3])

Secchi äussert sich darüber folgendermaassen[4]): „Doch auch der Begriff der Masse muss jetzt etwas genauer festgestellt werden.

---

[1]) A. a. O. n. 11. S. 12. — [2]) „Die Bezeichnung des Beweglichen, insofern es träge ist oder Beharrungsvermögen besitzt, als Masse, geht von der im täglichen Leben gewohnten Bedeutung des Wortes Masse aus. Das Maas für die Grösse der Masse des Beweglichen erhalten wir durch die Beschleunigung, welche bewegende Kräfte demselben ertheilen; die Masse des Beweglichen ist in dem Maasse grösser, wie die Beschleunigung kleiner ist, welche gleiche gegebene Kräfte ihm ertheilen." (Dr. A. Wüllner a. a. O. § 6 S. 59.) — [3]) „Non abbiamo altro modo di determinare il concetto di massa in guisa da poterlo sottomettere al calcolo, o certo non ne abbiamo migliore di quello che ci offre la meccanica dicendo: Masse eguali sono quelle, alle quali una stessa forza imprime in un dato tempo la stessa velocità. $F = m.\ \gamma$. A cagione di questa formola, che nella dinamica è fondamentale, i meccanici sogliono definire la massa: il rapporto della forza all' accelerazione" (G. Mattiussi, a. a. O. p. 209 sq.). — [4]) Ang. Secchi, Einheit der Naturkräfte, deutsch von Dr. Schultze. Leipzig. 1876. Einl. S. XVI.

Gewöhnlich sagt man, dass man darunter die Menge der Materie versteht, welche ein Körper enthält. Aber wie soll man diese Menge bestimmen? Kann man vielleicht die Molecüle zählen? Daher haben wir kein anderes Mittel, um die Masse eines Körpers zu messen, als dass wir sie aus seiner Trägheit ableiten. Wir bestimmen die Geschwindigkeit, welche er erlangt, wenn er durch eine bestimmte Kraft in Bewegung gesetzt wird; und damit die verschiedenen Körper in gleiche Geschwindigkeit versetzt werden, wenden wir Kräfte an, die den Massen selbst proportional sind. Wenn wir nun sehen, dass verschiedene Massen gleiche Geschwindigkeit annehmen, wenn sie Kräften von bekannter Grösse unterworfen sind, so können wir die Verhältnisse dieser Kräfte zugleich als Maas für die Verhältnisse der Massen ansehen." Auch nach Secchi ist also die Masse der Körper gleich der „Menge der Materie, welche ein Körper enthält." Indem wir nun aber nach einem Mittel suchen, diese Menge der Materie zu messen und für die physikalische Rechnung zu bestimmen, bietet sich uns kein besseres dar als der Beschleunigungswiderstand der Körper gegen Kräfte von bekannter Grösse. Der Beschleunigungswiderstand ist also zunächst nicht mehr und nicht weniger als dasjenige, wodurch wir die Massenverhältnisse der Körper erkennen; er ist also noch nicht selbstverständlich auch dasjenige Moment, wodurch sachlich die Stoffmenge constituirt wird. So erkennen wir z. B. auch am Rauch ein Feuer, während der Rauch selbst nicht das Feuer ist. — Was wir nun bereits gegen das Gewicht als das Constitutivum der Masse geltend machten, dass es nämlich die Masse bereits als sachlich constituirt voraussetze, das müssen wir ebenso dem Beschleunigungswiderstand gegenüber betonen. Ein Körper leistet einen solchen Widerstand, weil er eine solche Masse hat, aber der Körper hat nicht umgekehrt eine solche Masse, weil er einen solchen Beschleunigungswiderstand leistet. Es beruhen überhaupt die Eigenschaften des Gewichtes und des Beschleunigungswiderstandes nur auf der relativen Beziehung der Körper und Kräfte zu einander. Hingegen ist die Stoffmenge, ebenso wie der Stoff selbst und seine Ausdehnung eine absolute Eigenschaft des individuellen Körpers, die ihm ganz unbekümmert darum zukommt, ob neben ihm noch andere Körper existiren oder nicht. So kann also auch der Beschleunigungswiderstand uns nicht die Hilfe leisten, die wir haben möchten, um das zu erkennen, was die Stoffmenge ausmacht. Soviel aber haben wir doch gefunden, dass wir diese Hilfe überhaupt nicht von einer

relativen, sondern nur von einer absoluten Eigenschaft der Körper erwarten können.

Es scheint, dass wir den gesuchten absoluten Factor bei der Bildung der Stoffmenge bereits *implicite* erwähnt haben. Wenn nämlich Secchi in den eben citirten Sätzen auch die Frage stellte: „Aber wie soll man diese Menge (der Materie, welche ein Körper enthält) bestimmen? Kann man vielleicht die Molecüle zählen?", so deutet er damit *implicite* an, dass nach seiner Meinung die Menge der Materie eines Körpers durch die Anzahl der in ihm enthaltenen kleinsten Stofftheilchen, der Molecüle, sachlich begründet werde. Nun ist es allerdings zuzugeben, dass die Stoffmenge eines Aggregates die Summe der Stoffmengen der einzelnen Bestandtheile desselben, der Molecüle oder Atome, sei. Allein wie steht es mit der Erklärung der Stoffmenge, wenn wir uns jetzt unmittelbar den Molecülen und Atomen selbst zuwenden? Und unzweifelhaft sind wir hierzu berechtigt; denn jene Ansicht Secchi's kann im Grunde nichts anderes heissen als: die Stoffmenge eines Körpers ist die Summe kleinerer Stoffmengen kleinster Körperchen. Damit ist also die Frage nach der Constitution der Stoffmenge nur vom Körper auf die Atome zurückgeschoben, im übrigen aber noch ganz offen gelassen. Dürfen wir aber auch bei den Molecülen und Atomen überhaupt von einer Stoffmenge sprechen? Der Chemiker wird diese Frage ohne Zweifel bejahen; denn er bestimmt ja in seinen Laboratorien auf's genaueste die Atomgewichte und Atomvolumina; es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Atome der verschiedenen Elemente in einem ganz bestimmten Verhältniss ihrer Gewichte zu einander stehen; also müssen sie ganz bestimmte Stoffmengen enthalten. Nun werden aber die Naturphilosophen auch die Stoffmenge der Atome vielleicht wieder begreifen wollen als die Summe der Stoffmenge elementarer Uratome. So lesen wir bei Secchi[1]: „Was wir Molecüle eines einfachen d. h. chemisch nicht zersetzbaren Gases nennen, ist nicht ein elementares Atom, oder kann wenigstens nicht ein einzelnes sein. Wenn also dieses Gasmolecül ein Aggregat von wirklichen Atomen ist, so ist es wohl möglich, dass es im Innern Poren hat und dass ihm im allgemeinen eine gewisse Anzahl Eigenschaften zukommen, welche die Atome, aus denen es besteht, nicht haben." Gehört nun die Stoffmenge auch zu jener „gewissen Anzahl Eigenschaften", die dem Atom nur dann zukommen können, wenn es ein Aggregat von „wirklichen Atomen" ist? Mit nichten; denn

[1]) A. a. O. I. Bd. S. 51.

wenn diese „wirklichen Atome“ Stoff haben, dann ist es klar, dass sie ihn auch in einer gewissen, wenn auch minimalen Menge haben. Wir können und müssen überall eine Stoffmenge annehmen, wo die Möglichkeit einer Wechselbeziehung zur Erdanziehung vorhanden ist. Nun ist es aber dafür, dass die Erdanziehung ein Stofftheilchen erfasse, offenbar gleichgiltig, ob Millionen, Tausende, Hunderte vereinigter Stofftheilchen, oder ob nur ein einzelnes Stofftheilchen in ihren Bereich treten. Der einzige Unterschied kann sich auf die Grösse des Gewichtes beziehen; nur wenn ein Körperchen *per impossibile* gar keinen Stoff enthielte, könnte es wie gar kein Gewicht so auch gar keine Stoffmenge besitzen. Nun ist aber das Gewicht nur das Mittel, wodurch wir die Stoffmenge erkennen. Es kann uns daher vielleicht das Mittel fehlen, das Gewicht und die demselben proportionale Stoffmenge der „wirklichen Atome“ physikalisch zu messen, aber dadurch bleibt das Vorhandensein einer bestimmten Stoffmenge in den „wirklichen Atomen“ selbst ganz unangetastet, und damit ist noch immer die Möglichkeit und das Recht vorhanden, den Begriff der Stoffmenge dieser „wirklichen Atome“ philosophisch zu bestimmen; noch immer können und müssen wir zu erkennen suchen, von welcher Art jener physische Factor sei, der in letzter Linie die Stoffmenge constituire d. h. das Verhältniss des Stoffes eines Körpers zu seiner räumlichen Ausdehnung sachlich begründe, wie früher erwähnt wurde. Haben wir nun auf unserer Suche bisher nur mehr negative Ergebnisse zu verzeichnen gehabt, so wollen wir uns jetzt der positiven Lösung zuwenden, indem wir zuerst die philosophischen Begriffe des Stoffes und der räumlichen Ausdehnung klar legen und zusehen, was für Capital sich daraus etwa für unsere Untersuchung schlagen lässt.

III.

Wir haben in unseren Ausführungen schon oft die Namen „Stoff“ und „räumliche Ausdehnung“ gebraucht, ohne sie näher erklärt zu haben. Jetzt sind wir an einem Punkte angelangt, wo wir eine solche nähere Erklärung nicht länger aufschieben dürfen, wenn wir es nicht riskiren wollen, ein Haus zu bauen, ohne die Fundamente genügend stark gemacht zu haben.

Was ist also der Stoff der Körper? Wenn wir den Stoff im allgemeinsten Sinne nehmen, so ist er jenes physische, reale Etwas, welches in allen Körpern als letzter realer Untergrund vorhanden ist

für alles Werden in der Körperwelt und für alle Besonderungen des fertigen concreten Körpers. Auf diese Erklärung läuft schon jene Bestimmung des Stoffes hinaus, welche uns Aristoteles, „der Meister der Wissenden“ [1]), mit den Worten gibt [2]): „Ich verstehe unter Stoff das erste Substrat jedes Dinges, aus dem, indem es innerlich gegenwärtig ist, etwas wird und zwar nicht durch Zufall.“ Der Stoff ist mithin nicht ein Etwas, das in seinem Begriffe die Existenz und Realität des körperlichen Seins bereits voraussetzt, wie es z. B. die Farbe thut, sondern der Stoff ist selbst die Grundlage aller näheren Bestimmungen des Körperlichen; er gehört zur physischen Realität des substantiellen Substrates aller Erscheinungen der Körper und geht begrifflich (*natura et ratione*, aber nicht *perfectione*) allen voran. Der also definirte Stoff existirt rein für sich nirgends in der Natur. Indem nämlich der Stoff zwar aus sich ganz indifferent dafür ist, in welchem Körper er existirt, kann der Stoff *in concreto* doch immer nur als ein zu diesem oder jenem specifischen und numerischen Körper differenzirter Stoff existiren; wenn er Sauerstoff ist, kann er nicht gleichzeitig auch Wasserstoff sein. Diese specifische Differenzirung erfährt aber der Stoff dadurch, dass er, das bestimmbare und indifferente Princip, mit der Wesensform, dem bestimmenden und differenzirenden Princip, in der Einheit der Substanz verbunden ist.[3]) Der also specifisch differenzirte Stoff, das substantielle Substrat jedes concret existirenden Körpers, ist nun der, von dem wir in unserer Untersuchung zu handeln haben.[4]) Wir suchen aber nach jenem physischen Princip, durch welches dieser Stoff jene Besonderung erfährt, welche in den verschiedenen Körpern ein mehr oder weniger, ein so viel von Stoff herbeiführt. — Um auch hier mit Klarheit vorangehen zu können, müssen wir zuerst unseren Standpunkt über die Auffassung des accidentellen körperlichen Seins im allgemeinen kurz auseinandersetzen.

In den Körpern haben wir bisher nichts erkannt als ein substantielles Substrat d. h. den reinen, nur specifisch besonderten Stoff; von einer Ausdehnung, Härte, Farbe usw. haben wir noch nichts.

[1]) „il maestro di color che sanno“ (Dante, Inf. IV. 131). — [2]) „*λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, μὴ κατὰ συμβεβηκός*.“ (Arist. Phys. lib. I. c. 8. [192a 31].) — [3]) „Unumquodque constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus . . . .; in rebus autem materialibus aliud est, quod determinat ad determinatum gradum, sc. forma; et aliud, quod determinatur, sc. materia.“ (S. Thom. 1. p. q. 50 a. 2 ad 1.) — [4]) Ueber diese Lehren vgl. unter den deutschen Auctoren z. B.

Wenn wir nun aber die Natur beobachten, so gewahren wir in allen Körpern auch noch besondere, nähere Bestimmungen des specifischen, substantiellen Seins. Der principielle Unterschied dieser näheren Seinsbestimmungen, dieser besonderen Formen, unter denen das körperliche Sein in die concrete Erscheinung tritt, von der specifischen Besonderung der Körper, zeigt sich zuerst darin, dass diese letztere Bestimmung keine Grade zulässt; das Gold ist entweder Gold, oder ist es nicht, aber das Gold bleibt Gold, auch wenn es grösser oder kleiner ist, auch wenn es eine gelbe oder eine mehr rothe Farbe hat. Dass nun das Gold grösser oder kleiner ist, eine gelbe oder rothe Farbe hat usw., ist etwas Reales am Körper selbst, etwas, was nicht erst durch unser Denken in den Körper hineingetragen wird. Folglich gibt es in den Körpern reale Differenzirungen, welche kein Mehr oder Minder des Grades dulden, nämlich die specifischen, und andere nicht weniger reale Differenzirungen, welche die specifische Heterogenität der Körper unberührt lassen, auch wenn der Körper in mehr oder minder grossem Grade an ihnen Antheil hat. Damit ist aber der wesentliche Unterschied dieser beiden realen Erscheinungen des Körperlichen noch nicht vollendet. Es existirt in der Natur das Gold, das Silber, der Mensch, aber es existirt nicht in der Natur die Grösse, die Ausdehnung, die Farbe, die Härte, sondern das Grosse, das Ausgedehnte, das Farbige, das Harte d. h. das grosse, das farbige, das ausgedehnte Gold, Silber usw. Folglich muss es in den Körpern ein Etwas geben, welches in sich das Dasein hat, von dem man also unmittelbar sagen kann: es existirt, und das ist die Substanz als solche z. B. das Gold; ausserdem muss es aber noch Realitäten geben, welche in sich das Dasein nicht haben, — denn man kann nicht sagen: die Ausdehnung, die Farbe existirt, — welche vielmehr dadurch existiren, dass sie jenem substantiellen Träger inhäriren[1]); darum müssen wir sagen: das farbige, das ausgedehnte Gold existirt. Diese letzteren Bestimmungen existiren also in und durch die Substanzen d. h. in und durch den specifisch differenzirten Stoff der Körper. Indem sie so also zu dem specifisch bestimmten Körper hinzukommen (*accedunt*), heissen sie accidentelle Bestimmungen. Ihr grundwesentlicher Charakter liegt darin, dass ihre Existenz noth-

Dr. A. Stöckl, Lehrb. d. Phil. 2. Abth. §42, 43; namentlich aber T. Pesch, die grossen Welträthsel. Freiburg. 1892. 2. Aufl. I. Bd. 4. Th. 1. Cap. S. 543—581.

[1]) „Substantia est ens tamquam per se habens esse ... accidens est ens, cuius esse est inesse." (S. Thom. Qq. dispp. de pot. qu. 7. a. 7.)

wendig an die Inhärenz im Subject gebunden ist. Dann ist zu betonen, dass wohl aus dem Untergang des Subjectes begriffsnothwendig auch ihr Untergang folgt, wie das Dach stürzen muss, wenn die Wände fallen, dass aber nicht umgekehrt auch das substantielle Subject darum schon verloren gehen muss, weil sie verloren gehen oder anderen Accidentien Platz machen; so brauchen die Wände darum nicht einzustürzen, weil das Dach untergeht, das sie tragen, oder durch ein anderes ersetzt wird. Ich möchte dies schon jetzt betonen, um einem Einwurf zuvorzukommen, den man aus der Veränderung der Ausdehnung gegen eine innere Volumenänderung der Körper herleiten könnte. — Die accidentellen Bestimmungen der Körper sind aber nicht identisch mit rein zufälligen, contingenten Bestimmungen. Im Gegentheil, die Substanzen können ohne besondere accidentelle Bestimmungen nicht existiren; diese sind aber nicht willkürlich in den verschiedenen Körpern. Alle Körper haben z. B. irgend eine Farbe, Härte, Dichte usw. Allein die specifisch bestimmten Körper haben diese allgemeinen Eigenschaften in einem specifisch besonderen Maasse; darum heisst es mit Recht, dass die accidentellen Eigenschaften der Wesenheit, der specifischen Heterogenität, proportionirt sind und aus ihr naturgemäss folgen. Es ist dies so wahr, dass wir die Verschiedenheit der specifischen Wesenheit der Körper nicht direct erkennen können, sondern nur aus den constanten und besonderen Accidentien auf dieselbe, als den ihnen zu grunde liegenden proportionirten substantiellen Grund, zurückzuschliessen vermögen. Die Beobachtung der Natur lehrt uns aber, dass auch diese specifischen accidentellen Bestimmungen des körperlichen Seins in gewissen Grenzen ein Mehr oder Minder vertragen. So haben alle Körper eine gewisse bestimmte Schwere, aber diese ist nicht unveränderlich; denn auch der specifisch genau bestimmte Körper hat absolut gesprochen am Aequator ein geringeres Gewicht als an den Polen; ähnlich haben alle Menschen die specifische accidentelle Besonderung des Denkvermögens; aber das Denkvermögen erleidet sowohl in verschiedenen Individuen wie in demselben Menschen [1]) bei verschiedenen Dispositionen ganz beträchtliche Gradunterschiede. Diese Beispiele klären uns aber auch über die Ursache der Veränderungsfähigkeit der Accidentien auf. Die

[1]) So pflegt z. B. die geistige Spannkraft nach einigen Stunden angestrengter Denkthätigkeit nachzulassen, weil die sinnlichen Organe, die mit ihrer Thätigkeit alles geistige Denken begleiten müssen, ermüdet sind und dem geistigen Flug nicht mehr zu folgen vermögen.

secundären Seinsbestimmungen hängen nämlich zwar von der Substanz, welcher sie inhäriren, als von ihrem substantiellen Träger und inneren Grunde ab, aber sie sind ausserdem noch von anderen Gründen bedingt, seien dies nun andere accidentelle Bestimmungen desselben Subjectes (z. B. ist die bessere Entwickelung der Sinne ein Grund für ein grösseres Denkvermögen der Seele), oder seien es äussere Ursachen (z. B. ist die grössere Anziehungskraft der Erde an den Polen der Grund für das grössere Gewicht der Körper daselbst). Dadurch, dass nun diese Bedingungen sich ändern, müssen sich consequent auch die von ihnen abhängigen Accidentien der Körper ändern Auch dieses möchte ich schon hier scharf betonen, weil es bei der späteren Frage nach dem Verhältniss der inneren Dichte und stetigen Ausdehnung der Körper von grosser Bedeutung ist. Doch nun glaube ich den Boden genug vorbereitet zu haben, um die eigentliche Saat beginnen zu können.

IV.

Wenn wir die Welt uns nicht im Geheimcabinet unserer Studirstube construiren, sondern die Dinge der Natur so nehmen, wie sie sich unseren Sinnen darbieten, dann müssen wir als erste nähere Bestimmung alles körperlichen Seins die Ausdehnung im Raume erkennen. „Dasjenige", schreibt T. Pesch[1]), „was als der Grundcharakter des Substrates aller Naturphänomene, der materiellen oder körperlichen Substanzen nämlich, angesehen werden muss, ist ein gewisses Auseinander und Nebeneinander des Seins, welches sich durch Ausbreitung im Raume offenbart. . . . Während wir das Geistige als etwas denken, was überall da, wo es ist, ganz ist und sich in jedem Theile des Raumes, wo es ist, vollständig besitzt, weist uns die Erfahrung die Materie als etwas auf, dessen Sein zwar geeint, aber dabei doch auseinandergebreitet, gleichsam zerstreut ist." In der That stossen wir immer und überall auf die Erfahrungsthatsache, dass alles körperliche Sein eine Ausdehnung nach Länge, Breite und Höhe besitzt und so einen Raum einnimmt; ohne diese Eigenschaft der Körper wäre ihre lineare Messung begrifflich und sachlich ein Unding. Indem wir uns nun dieser Erfahrungsthatsache fügen, müssen wir schliessen, dass folglich der allgemeine Charakter des materiellen Seins „ein gewisses Auseinander und Nebeneinander" der materiellen Substanz sei, mögen wir uns über das Wie auch keine adäquate Vorstellung machen können. Aus diesem „Auseinander und

[1]) A. a. O. 1. Bd. n. 97. S. 143.

Nebeneinander" des substantiellen Substrates folgt dann aber naturgemäss, dass alle Körper eine Ausdehnung im Raume besitzen müssen.

Der Begriff der Ausdehnung bedarf noch einer genaueren Bestimmung. Der hl. Thomas definirt nach Aristoteles den Begriff der Quantität folgendermaassen[1]: „Das Ausgedehnte ist dasjenige, was theilbar ist in seine Theile, von denen ein jeder oder der eine ein gewisses Ding ist, geeignet zu existiren." Die Theilbarkeit einer Substanz in gleiche, aber kleinere Substanzen wird also hier als der wesentliche Charakter der Ausdehnung bezeichnet. Wir sehen dies an einer anderen Stelle beinahe noch schärfer hervorgehoben[2]: „Die Materie kann nur insofern in Theile getheilt werden, als man sie unter der Quantität auffasst; wird die Quantität genommen, so bleibt die Substanz untheilbar." Mit Recht schreibt daher auch T. Pesch[3]: „Es ist ohne weiteres einleuchtend, dass, was immer ausgedehnt ist, in dieser Hinsicht die Möglichkeit gewährt, getheilt zu werden. Da nun alle Körper eine wirkliche Ausdehnung besitzen, so bieten sie jeder vorzunehmenden Theilung das erforderliche Substrat dar." Es ist auch in der That einleuchtend und wird von der Erfahrung überall bestätigt, dass mit dem Auseinander und Nebeneinander des körperlichen Seins im Raume die Möglichkeit eines Voneinander parallel gehen muss. Und so haben wir also aus der Natur des zu seiner Existenz eines „gewissen Auseinander und Nebeneinander" des substantiellen Substrates bedürftigen Stoffes als erste naturnothwendige Eigenschaft der körperlichen Substanzen die quantitative Ausdehnung nach Länge, Breite und Höhe. Durch sie erhält die Substanz nach innen die Möglichkeit der Theilbarkeit und nach aussen die Möglichkeit der Ortsbeziehung, der Stellung im Raume.

Wenn nun die Körper auch durch die Ausdehnung theilbar sind in kleinere Körper gleicher Art, so ist damit doch noch nicht zugleich gegeben, dass auch die actuelle Theilung niemals eine Grenze erreichen werde. Freilich, so lange man im Körper nur die Quantität und vielleicht auch nur den Stoff in Betracht zieht, wird man eine Theilbarkeit in's unendliche zugeben müssen; der mathematische

[1]) „Quantum est divisibile in ea, quae insunt, quorum utrumque aut singulum est unum aliquid et hoc aptum natum est, esse." „*Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν, ἑκάτερον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.*" Arist., Metaph. lib. V. c. 13. (1020 a 7). S. Thom. l. c. lect. 15. — [2]) „Materiam dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota remanet substantia indivisibilis." (S. Thom. 1. p. q. 50. a. 2.; Cont. gent. l. IV. c. 65. — [3]) A. a. O. n. 100. S. 149.

Körper, bei dem nur die dimensive Quantität zu beachten ist, ist ohne Zweifel in's unendliche theilbar, in dem Sinne, dass man ihn immer weiter theilen kann. Allein bei dem Naturkörper spielen auch andere Umstände mit; der Naturkörper hat eine reale Wesensform und muss reale Thätigkeiten ausüben. Infolge dessen muss es für ihn eine untere Grenze geben, unter der er so klein würde, dass er nicht mehr Träger der Thätigkeitsprincipien sein könnte. So lehrt der hl. Thomas[1]): „Wenn auch der mathematische Körper in's unendliche getheilt werden kann, so können dennoch die Naturkörper nur bis zu einer gewissen Grenze getheilt werden." Dann gibt er anderswo[2]) den eben erwähnten Grund für diesen Unterschied an, indem er bemerkt: „Im mathematischen Körper kommt nämlich nur die Quantität in Betracht, in der sich nichts findet, was einer Theilung widerspräche, aber im Naturkörper findet sich auch die Wesensform, welche ebenso wie die anderen Accidentien, so auch die Quantität in besonderer Bestimmung fordert." Mit dieser Lehre der Philosophie stimmen auch die Resultate der Physik und Chemie über die actuelle Theilbarkeit der Körper sehr gut überein; man kommt immer zu einer Grenze sowohl der chemischen wie mechanischen Theilbarkeit und nennt daher die letzten Körperchen mit bezeichnendem Namen ἄτομα, Atome oder auch Individuen.[3]) Im übrigen ist es noch eine philosophische Streitfrage, ob wenigstens für die göttliche Allmacht die Theilbarkeit

[1]) „Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur." (S. Thom. Qq. dispp. de pot. q. 4. a. 1. ad 1.; cf. com. „de sensu et sensato", lect. 15.) — [2]) „Dicendum, quod licet corpus mathematice acceptum sit divisibile in infinitum, corpus tamen naturale non est divisibile in infinitum. In corpore enim mathematico non consideratur nisi quantitas, in qua nihil invenitur divisioni repugnans, sed in corpore naturali invenitur forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem, sicut et alia accidentia." (S. Thom. in Phys. l. 1. lect. 9.) — [3]) Sehr gut erläutert E. von Lommel diesen Begriff: „Wenn wir ein Atom als »untheilbar« bezeichnen, so kann damit selbstverständlich nicht gemeint sein, dass es im mathematischen Sinne nicht weiter theilbar sei; in diesem Sinne kann die Theilung, wie bei jeder bestimmten Grösse, natürlich bis ins unendliche fortgesetzt gedacht werden. Um den Begriff der »Untheilbarkeit«, welche wir dem Atom zuschreiben, zu erläutern, brauchen wir nur an das allgemein verständliche Wort »Individuum« zu erinnern, welches sprachlich dieselbe Bedeutung hat wie das Wort »Atom«, indem es ebenfalls ein »untheilbares Wesen« bezeichnet. Wie man bei Zergliederung einer Armee als letzte Bestandtheile die »Individuen« findet, so ergeben sich bei Zerlegung eines Körpers die Atome als letzte Bestandtheile, deren weitere Theilung im Sinne der Naturlehre nicht mehr möglich ist." (A. a. O. n. 48. S. 72 f.)

der Naturkörper in's unendliche ausführbar sei. Wir wollen sie hier weder verneinen noch bejahen. Zu welcher Ansicht man sich nämlich auch entscheiden möge, in einer Wahrheit muss man jedenfalls in beiden Ansichten übereinkommen, dass die letzten ungetheilten Bestandtheile, in welche man die Körper mechanisch zerlegen kann — mögen diese nun der Zahl nach endlich sein oder vielleicht auch unendlich sein können —, nothwendig Körperchen von stetiger Ausdehnung, wenn auch minimaler, sein müssen. Das Ausgedehnte kann nämlich durch Theilung zwar ein immer kleineres Ausgedehntes, aber niemals ein Unausgedehntes werden; sonst müsste Unausgedehntes *plus* Unausgedehntem auch wieder Ausgedehntes ergeben, was sich widerspricht. Es müssen also in der Natur Körperchen existiren, welche eine Ausdehnung nach Länge, Breite und Höhe besitzen, und doch keine actuellen Theile mehr enthalten. Aber auch diese Körperchen müssen immer noch begrifflich denkbare, mögliche, potentielle Theilchen bergen; denn alles Ausgedehnte kann begrifflich ins unendliche getheilt werden, kann also niemals actuell so klein sein, dass es nicht potentiell noch kleiner sein könnte. Indem aber schliesslich irgend welche letzte einheitliche Körperchen existiren müssen, wofern es Körper gibt, die aus actuellen Theilchen zusammengesetzt sind, so müssen in der Natur Körperchen existiren, die actuell eins, potentiell aber viele sind. Solche Körper haben eine stetige Ausdehnung, sie sind die „wirklichen Atome“ Secchi's und die „Individuen“ E. von Lommel's. Es ist daher auch die Frage nicht ganz genau gestellt, die wir bei von Lommel lesen[1]): „Dennoch ist die Frage berechtigt, ob die Materie auch wirklich bis in's unendliche theilbar sei, oder vielmehr aus individuellen Theilchen bestehe, welche im physischen Sinne eine weitere Theilung nicht mehr zulassen und in diesem Sinne als letzte und kleinste Bestandtheile zu betrachten sind; oder mit anderen Worten, es fragt sich, ob wir uns die Materie vorstellen wollen als etwas, das den Raum stetig, ohne Unterbrechung erfüllt, oder (!) als ein Haufwerk von einander durch Zwischenräume getrennter individueller kleinster Theilchen!“ Stimmt man nämlich auch dem zu, dass die Materie d. h. die sichtbaren materiellen Körper aus „individuellen Theilchen“ bestehen und „ein Haufwerk (Aggregat) von ..... Theilchen“ bilden, so folgt daraus doch noch nicht, dass also „die Materie“ nicht vorzustellen sei als etwas, was den Raum „stetig, ohne Unterbrechung“ erfülle, wie es aus jener Fragestellung

[1]) A. a. O. n. 48 S. 71.

folgen könnte; vielmehr ist noch immer die Möglichkeit und, wie eben gezeigt, die Nothwendigkeit vorhanden, die Atome, die doch auch Materie enthalten, sich als stetige, continuirliche Grössen vorzustellen. Besser schreibt darum T. Pesch[1]): „Das gesammte Naturwirken deutet darauf hin, dass die sogen. Atome als ausgedehnte, stätige Grössen aufzufassen sind, also Theile besitzen, welche continuirlich mit einander verbunden sind"; und anderswo[2]): „Würde man auch so weit gehen, mit den Atomisten alles in der Natur für eine durchgreifende Vielheit von Atomen zu erklären, so ist das einzelne Atom in sich betrachtet in Rücksicht auf den von ihm eingenommenen Raume stätig, und die etwa leeren Zwischenräume zwischen den hin und her bewegten Atomen hätten wiederum eine bestimmte stätige Länge." Es bleibt dies also schliesslich als Resultat bestehen, dass in der Natur individuelle Körperchen existiren müssen, die mit einer einzigen actuellen d. h. stetigen Ausdehnung von Länge, Breite und Höhe behaftet sind und darum nicht mehr actuell sondern nur noch potentiell begrenzte Theilchen enthalten.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) A. a. O. Bd. I. n. 98. S. 146. — [2]) Ebd. n. 361. S. 595. Vgl. n. 361—364 über den Begriff der Stetigkeit der Materie und ihre Thatsächlichkeit; dort werden auch Einwürfe gegen diesen Begriff gewürdigt. So unterscheidet der Vf. namentlich die stetigen und discreten Theile: „Aus der stätigen Grösse entstehen durch Theilung die discreten. Wenn sich die discreten Theile in ihren Grenzen berühren, so redet man von Angrenzung. Stätigkeit ist nur da, wo die Grenzen der Theile so Eins sind, dass das Ende des einen Theiles der Anfang des anderen ist. In dem, was nur durch Angrenzung ein Ganzes ist, gibt es geschiedene Theile, deren Grenzen zusammenfallen." Es ist dies der Unterschied der *quantitas discreta, continua, contigua.*

Zur Controverse über bewusste und unbewusste psychische Acte.[1])

Von Matthias Kohlhofer in Hader-Kleeberg.

(Schluss.)

2. Bewusstheit im Verhältnisse zum Erkennen schlechthin.

Nachdem im Vorausgehenden erörtert worden ist, was man nach meiner Ansicht unter Bewusstheit und ihren Nebenformen zu verstehen habe, sollen hier die nach meiner Meinung falschen Bestimmungen und Erklärungen über die Natur der Bewusstheit zur kritischen Beleuchtung kommen.

Sehr viele identificiren die Bewusstheit mit Erkennen schlechthin, andere mit Selbsterkennen, andere statuiren zwischen Sinnesbewusstheit und intellectivem Bewusstsein einen sehr weiten qualitativen Unterschied, andere vereinerleien die Bewusstheit mit Reflexion, andere mit Durchdringung des erkennenden Princips durch die Objecte, anderen ist Bewusstheit die Verinnerlichung des Seins, nach anderen eine Explication des Urseins aus dem inhaltslosen Schmachten zum inhaltlichen Dasein, nach anderen eine Selbstposition des Seins, nach anderen die Kehrseite des äusserlichen Seins, nach anderen endlich das Product des sich entfaltenden Willens. Welch' ein Babel der Begriffsverwirrung! Hier herrscht nicht mehr blose Ambilogie, sondern Polylogie der Begriffe. Wie wäre es möglich, bei dieser Vielseitigkeit der Begriffe sich gegenseitig zu verstehen und gemeinsam am Hause der Wahrheit zu bauen? Von den angeführten Wesensbestimmungen der Bewusstheit haben die meisten den negativen Werth, dass sie durch ihre offenkundige Unhaltbarkeit und Grundlosigkeit nur schweigendes Vorübergehen veranlassen und die Aufmerksamkeit nicht weiter fesseln. Die erstbezeichneten verdienen eingehende Beachtung und Prüfung ihrer Haltbarkeit.

Die weitverbreitetste Auffassung der Bewusstheit ist die, dass sie mit Erkennen schlechthin identificirt wird: Bewusstheit sei gleich Erkennen, und Erkennen gleich Bewusstheit. Das Erkennen bestehe immer in dem Bewusstwerden des zu Erkennenden. Viele Naturforscher halten die Identität von Bewusstheit und Erkennen für so selbstverständlich, dass sie das Thierreich da beginnen lassen, wo nach ihrer Meinung

[1]) Vgl. ‚Philos. Jahrb' 9. Bd. (1896) S. 313 ff.

Bewusstheit angenommen werden muss. Der ausgesprochene Grund für die Identification der Bewusstheit mit „jedwedem Erkennen“ liegt in der Annahme, jedes sinnliche Erkennen sei nothwendig und immer so beschaffen, wie es beim Menschen gewöhnlich ist. Beim Menschen ist es aber — mit Ausnahme der unmündigen Zustände — mit der Ich-Erfassung verbunden. Auf diese Weise legt man in jedes Erkennen das Wesen der Bewusstheit, nämlich eine wenigstens complicative Ich-Erfassung hinein, und hält sich dann nicht blos berechtigt, sondern genöthigt, beides zu identificiren.

Dass es gänzlich unbewusstes sinnliches Erkennen gebe, ist mit Nachdruck erst in der neueren Zeit[1]) hervorgehoben worden. Es ist freilich nicht in Abrede zu stellen, dass die neuere Philosophie mit der Theorie des Unbewussten unsäglich viel Misbrauch treibt und unbewusstes Erkennen in Daseinsgebiete hineinträgt, wo ein Erkennen überhaupt nicht stattfindet. Hat man ja das Unbewusste zum Urgrunde alles Daseins gemacht und gewissermaassen vergöttlicht. Indes hebt selbst der hässlichste Misbrauch die Thatsache nicht auf, dass es unbewusstes Erkennen gebe.[2]) Es hiesse, vor den Thatsachen die Augen schliessen, wenn man die Thatsächlichkeit unbewussten sinnlichen Erkennens in Abrede stellen wollte.

Hier begegnet man indes immer von neuem dem Einwande: Von unbewussten Erkenntnissacten gebe die Selbstempirie nicht das mindeste Zeugniss und darum sei es reine Willkür, solche als thatsächlich anzunehmen.

Der Einwand ist ebenso berechtigt oder unberechtigt, als ob man sagen wollte: Von einem Herzen, einer Leber, einer Galle und anderen Innenorganen, die der Mensch haben soll, habe ich selbst keine Empfindung, daher ist nicht anzunehmen, dass ich solche Innentheile habe. Die Selbstempirie des gesunden Menschen gibt allerdings keine Kunde von diesen Organen, aber gleichwohl zweifelt kein Vernünftiger, dass er diese Theile, die in Anderen bei Operationen, Sectionen u. dgl. gefunden werden, auch selbst habe. In ähnlicher Weise ist auch das Schweigen der Selbstempirie über unbewusste Erkenntnissvorgänge zu schätzen. Da in unbewussten Zuständen die denkende Selbstempirie vollständig stille steht, so kann natürlich Niemand durch Selbstbeobachtung unbewusste Erkenntnissacte gewahr werden, jedoch beobachtet man solche an Anderen auf Grund äusserlich kund gegebener Erscheinungen, so an Schlafenden, Somnambulen, Magnetischen, Trunkenen und unmündigen Kindern.

---

[1]) Die Scholastik unterschied einen *sensus internus* und ein Reflectiren des Erkennenden auf sich selber. Ersterer darf mit dem, was man gegenwärtig Sinnesbewusstsein nennt, letzteres mit dem Selbstbewusstsein identisch zusammengestellt werden. Dass es ein Erkennen gebe, welches nicht *sensus internus* in dem dargestellten Sinne sei, ist bei den Scholastikern nicht zu finden. — [2]) Vgl. Gutberlet, Psychol. (2. Aufl.) S. 44, 52, 163—165.

Bezüglich der letzteren ist der Nachweis, dass ihr gesammtes sensitives Leben unbewusst sei, schon oben erbracht worden. Ueber unbewusstes Erkennen der Schlafenden, Schlafwandelnden und Trunkenen sind nachfolgende Thatsachen zu constatiren.

Schlafende verrathen aus dem Aufschrei, den sie ausstossen, aus Geberden und Bewegungen, Lachen und Weinen u. dgl. sehr deutlich, dass sie von sehr bestimmten und lebhaften Vorstellungen in Anspruch genommen seien. Werden sie plötzlich geweckt und dadurch zur Bewusstheit gerufen, so wissen sie häufig nicht das Mindeste weder von der Thatsache der stattgefundenen Vorstellungen, noch von dem Inhalte derselben, ein Zeichen, dass sie schlechterdings unbewusst waren. Sie sind nicht durch nachweisbare Sensationen veranlasst, aber jedenfalls sensitiver Natur, da intellective Vorstellungen nothwendig in die Bewusstheit getreten wären. Aufgewacht hören die also mit unbewussten sensitiven Vorstellungen beschäftigt Gewesenen bisweilen noch den letzten Laut eines stattgefundenen Aufschreies; sie empfinden einen Streich, den sie unbewusst geführt haben, an den Wirkungen desselben als Schmerzempfindung, oder sie merken es aus zurückgebliebenen Merkmalen, dass sie geweint haben, sie hören mehrfach noch den letzten Ton einer unbewusst gehörten Musik u. dgl. Es sind das lauter Erkenntnissvorgänge, bei denen das Ich geschlummert hat, die vom Ich nicht aufgenommen und getragen waren, sondern blos von dem sensitiv thätigen Individuum, d. h. sie waren schlechterdings unbewusst. Man darf diese gänzlich unbewussten sensitiven Vorstellungen und Erkenntnissacte nicht mit den Träumen verwechseln, da bei diesen einige Bewusstheit mit betheiligt ist, weshalb der Erwachte sich derselben mehr oder weniger klar erinnert. Die in Rede stehenden sensitiven Vorstellungen Schlafender sind derart unbewusst, dass sie zur Helligkeit von Traumbildern sich nicht erheben und nicht die mindeste Rückerinnerung übrig lassen. Gänzlich unbewusste Acte sind es, die den Aufschrei, das Lachen, Weinen, die heiteren und ängstlichen Geberden verursachen und durch diese Zeichen sich als Vorstellungen nach aussen kundgeben.

Schlafwandelnde verrathen die klarsten sensitiven Wahrnehmungen, wenn sie den Weg genau finden, wohlberechnete Sprünge machen, über entgegenstehende Gegenstände hinübersteigen, sich an Geländern, Wänden und verschiedenen Gegenständen stützen u. dgl. Und doch wissen sie weder beim allmählichen Selbsterwachen, noch bei plötzlicher Erweckung von ihren sensitiven Erkenntnissacten das Geringste, ein Beweis für die vollständige Unbewusstheit jener Erkenntnissacte.

Um den Acten der Schlafwandelnden den Nimbus des Mysteriösen zu geben und dieselben auf eine Art Freiwerden des Geistes aus den Banden des Leibes plausibel zu machen, hat man behauptet, dass die Schlafwandelnden die Augen fest geschlossen halten, also nicht sehen

können. Ich kann das Vorkommen von Fällen, in welchen Schlafwandelnde geschlossenen Auges einhergingen, auf ihre Thatsächlichkeit nicht prüfen, jedoch war ich einmal Augenzeuge des Gebahrens eines Schlafwandelnden, der die Augen offen hatte. Er blickte mit den Augen matt um sich, aber es lag ein unbeschreiblicher Ausdruck in denselben. Ich könnte denselben mit nichts besser als mit dem der Sterbenden vergleichen, so starr, so öde, so leer und inhalts- und farblos. In halberhellter mitternächtlicher Stunde hatte er mit einem Sprunge, so leicht, wie der eines Rehes, das Bett verlassen und war sicheren leichten Schrittes zu einem anderen Bette gehuscht; hier schwang er sich mit staunenswerther Gelenkigkeit auf die Rücklehne der Bettlade, um hier sitzen zu bleiben und mit einem halb lachenden, halb grinsenden Angesichte, wie ich es sonst bei Betrunkenen gefunden habe, auf das Bett das Auge zu heften. Nach einer halben Minute schwang er sich taumelnd aber doch sicher auf die Füsse kommend über die Bettlade und schritt ebenso eilig und leichten Fusses, wie er gekommen war, seinem Bette zu, um in demselben sich wieder zu vergraben. Der gesammte Eindruck des Schlafwandelnden war der eines behenden, gewandten Thieres. Was man vom Thiere sagt: „Animal non agit, sed agitur", schien man hier deutlich vor Augen zu haben. Nie habe ich das Thierische im Menschen in solcher Unmittelbarkeit, so frei und ledig von allem Geistigen beobachtet wie an diesem Schlafwandelnden. Es waren sensitive Acte mit dem Gepräge des gänzlichen Mangels jeder Innerlichkeit, und man konnte schon an den äusserlichen Erscheinungen den Abgang jeder Bewusstheit mit Händen greifen. Ich brauche nicht eigens beizufügen, dass der geschilderte Somnambule am folgenden Tage von seinem Schlafwandeln nicht das Geringste wusste, noch weniger brauche ich zu versichern, dass er sich nicht im Zustande der Trunkenheit befunden habe, da er seit Monaten geistige Getränke überhaupt nicht genossen hatte.

Mit den somnambulen Zuständen sind die magnetischen nahe verwandt. Der Unterschied ist nur der, dass der hier wie dort ziemlich gleiche Zustand bei dem einen als krankhafter von selbst eintritt, bei dem letzteren dagegen künstlich herbeigeführt wird, und dass die Acte der letzteren nicht gänzlich unbewusster Schlaf, sondern Traum sind. Die magnetischen Zustände sind wesentlich künstlich erzeugte Träume, und deshalb sind sie gleich dem natürlichen, von selbst sich einstellenden Traume nicht gänzlich unbewusst. Es spielt einiges schwache Bewusstsein mit, wie überhaupt geistige Acte mit den sensitiven, ob auch in grosser Schwäche, sich verbinden. Daher kommt es, dass die Magnetischen logisch sprechen und sprachlich sich mittheilen. Gleichwohl sind die magnetischen Acte in der Hauptsache unbewusst, da die sehr schwachen Acte der Bewusstheit zu den sehr intensiven sensitiven Vorgängen in gar keinem Verhältnisse stehen, und deshalb auch unvermögend sind, den

freien Willen in Thätigkeit zu setzen. Die in magnetischen Zuständen geübten Acte sind unfreie, wie allgemein anerkannt wird. Das Erkennen ist hier in der Hauptsache unbewusst, da die sehr intensiven Erkenntnissacte mit den sehr schwachen Bewusstheitsacten sich bei weitem nicht decken. Von einer Identität des Bewusstseins und des Erkennens kann hier nicht entfernt die Rede sein.

Theils ganz unbewusst, theils nur in schwachem Maasse bewusst sind die sensitiven Erkenntnissvorgänge auch bei den Trunkenen. Wer hätte sich hiervon nicht schon des öfteren durch eigenen Augenschein überzeugt an Trunkenen, die es zeitweilig bereuen, der Geistigkeit theilhafte Menschen zu sein und deshalb unter gewaltthätigen Angriffen auf ihre Bewusstheit, Freiheit und Vernünftigkeit zu den blöden Thieren herabsteigen? Trunkene erkennen es deutlich, wenn sie bei ihrem unsicheren Einherschreiten stürzen; sie richten sich darum wieder auf, indem sie alle verfügbaren Hilfsmittel, als Zäune, Bäume, Strassensäulen u. dgl. benützen, um wieder aufrecht zu werden. Sie erkennen also deutlich ihren Sturz und die Hilfsmittel des Aufstehens. Sie weichen nach bestem Vermögen aus, wenn sie Fuhrwerken begegnen, sie werden behutsam und vorsichtig, wenn sie über Brücken oder Stege gehen müssen, sie kennen auch bei vollständigster Berauschung die Wege, die sie nüchtern gekannt haben. Sie zeigen, dass sie begegnende Personen, die sie in nüchternem Zustande kennen, auch trunken noch kennen. Und doch, wenn sie durch jähe Einwirkungen, z. B. durch heftige Schmerzerregung aus dem trunkenen Zustande plötzlich herausgerissen werden, wissen sie von sämmtlichen unmittelbar vorausgegangenen sensitiven Vorgängen nichts mehr: sie wissen nicht, dass sie gestürzt, dass sie von jemand aufgerichtet und geführt wurden, dass sie bekannten Personen begegnet sind. Wenn man ihnen einreden wollte, sie seien auf einem Wege gegangen, den sie in Wirklichkeit gar nicht betreten haben, müssen sie es glauben, weil sie sich an gar nichts mehr erinnern können, ein Beweis, dass ihr sensitives Erkennen und Handeln — ein anderes konnten sie nicht bethätigen — völlig unbewusst war.

Unbewusstes sinnliches Erkennen kommt auch bei den Blöden und Cretinen vor. Zwar sind die Grade des Blödsinnes und Cretinismus sehr verschieden. Bei vielen findet sich nie eine Spur von Ich-Erfassung, sowie überhaupt keine Regung geistiger Acte. Gleichwohl erkennen sie sensitive Objecte, wie aus ihrem Handeln hervorgeht, ungefähr in gleicher Weise, wie total Trunkene, oder, um noch weiter zu gehen, wie die Thiere. Gleich den Thieren verrathen sie nur Interesse für das, was zum Sinnesgenusse in naher Beziehung steht, auch zeigen sie sich der Erziehung unfähig, wie die Thiere, und nur durch eine Art Dressur können sie über das Niveau der an Thieren gewöhnlich beobachteten sensitiven Zustände erhoben werden. Man kann ihnen keine Sprache anlernen, und nur Natur-

laute sind ihnen eigen, wie sie auch bei Thieren vorkommen. So weit und so lange solche Cretinen der Sprache nicht fähig sind, ist ihr sensitives Erkennen unbewusst zu erachten, wie auch der Mangel an Interesse für alles die Sinnlichkeit Ueberschreitende auf Unbewusstheit erkennen lässt. Denn beide Merkmale, die Sprache und das Interesse für Uebersinnliches, charakterisiren die Bewusstheit.

Die sämmtlichen angeführten Thatsachen unbewussten sinnlichen Erkennens lassen sich nicht damit entkräften, dass man sehr schwache, der Kundgebung nach aussen sowie der deutlichen Rückerinnerung kaum fähige Bewusstheitsacte annimmt. Denn zugegeben, es seien wirklich solche Bewusstheitsacte von äusserster Mattigkeit thätig, so ist andererseits das sensitive Erkennen und Handeln derart mächtig, dass beides sich nicht entfernt decken und identisch zusammenfallen kann; es bleibt ein von den schwachen Bewusstheitsacten nicht gedeckter Rest übrig, der dem unbewussten Sinneserkennen zufällt; zudem kommt das äusserst schwache Bewusstsein, das sich nicht manifestiren und in die sensitiven Acte nicht bestimmend eingreifen kann, als minimale Grösse gar nicht in Ansatz. Wo äusserst schwache Bewusstheitsacte mit sehr intensiven Sensationen zusammentreffen, schöpfen die letzteren ihre Energie und ihre wesentliche Eigenart nicht aus den ersteren, sie bestehen aus ihrer eigenen Energie, sie bewegen sich durch ihre eigene Kraft.

Wie da, wo ein Wagen von Pferden gezogen wird, derselbe nicht aufhört, von Pferden gezogen zu sein, wenn ein kleines Kind mit schwacher Anstemmung den Wagen bewegen hilft, so sind die sensitiven Acte, denen gegenüber die Bewusstheitsacte kindlich schwach sind, wesentlich und in der Hauptsache unbewusste Acte. So sinnlos es wäre, auf Grund des Schiebens eines schwachen Kindes an einem mit Pferden bespannten Wagen zu behaupten, es könne keinen blos von Pferden gezogenen Wagen geben, so sinnlos wäre es, wegen schwachen Mitspielens matter Bewusstheitsacte bei sehr mächtigen Sensationen zu sagen, unbewusste Erkenntnissacte gebe es nicht und könne es nicht geben, und es müssten Erkennen und Bewusstheit identisch und gleichbedeutend genommen werden.

Es gibt demnach thatsächlich Acte sensitiven Erkennens, bei Mündigen in Ausnahmezuständen, bei Unmündigen als natürlichen dauernden Zustand, Acte von grosser Intensität, Bestimmtheit und Klarheit, bei denen Bewusstheit theils gar nicht, theils in einem sehr schwachen, nicht in Rechnung kommenden Maasse stattfindet. Diese Acte sind dunkel, wie die Nacht selbst, in welcher Mündige in den Zustand des unbewussten Schlafes zu fallen pflegen, und von den bewussten Sensationen der Mündigen überaus weit verschieden, so sehr, dass die Anwendung des Ausdruckes ‚Bewusstheit' auf beide so überaus weit und so wesentlich verschiedenen Erkenntnissacte ein schreiender Misbrauch des Wortes wäre. So wie es ein unverzeihlicher Wortmisbrauch ist, wenn ein gewisser

Philosoph des Alterthums den Menschen ein zweifüssiges ungefiedertes Thier genannt hat, und neuere Naturgelehrte den Affen und den Menschen mit dem Ausdrucke „Mensch“ bezeichnen, den einen einen vierhändigen, den andern einen zweihändigen Menschen nennen, so schwer misbräuchlich wäre es, das sinnliche Erkennen in den vorgeführten unmündigen Zuständen mit dem des mündigen Zustandes unter dem Terminus der Bewusstheit zusammen zu fassen.

Die etymologische Bedeutung des Wortes liesse es freilich zu, Bewusstheit gleichbedeutend mit Wissen um eine Sache oder mit Erkennen zu nehmen, jedoch ist die usuelle Bedeutung vieler Worte über die etymologische hinausgegangen, und Niemand denkt mehr daran, die aus der Etymologie abgeleitete als die richtige und berechtigte zu nehmen. Wenn ich statt vieler solcher Worte, die einen von der etymologischen Bedeutung ganz abweichenden Sinn haben, nur eines anführen soll, so wäre ‚Vernunft‘ nach der etymologischen Bedeutung das Vermögen, etwas zu ‚vernehmen‘, also gleichbedeutend mit Wahrnehmungsvermögen. Gleichwohl fällt es Niemand ein, Vernunft mit Wahrnehmungsgabe synonym zu behaupten, da die usuelle allgemein recipirte Bedeutung ein dem Intellecte angehöriges Vermögen bezeichnet. Dasselbe ist beim Worte Bewusstheit der Fall, welches nicht das Wissen um eine Sache bedeutet, sondern jene specifische Eigenart des Wissens oder Erkennens, welche mit der reinen oder der complicativen Ich-Erfassung identisch ist.

Ja, wenn man sich wenigstens allgemein verständigen könnte, dem Worte Bewusstheit die bisher beigelegte Bedeutung zu nehmen, und dasselbe mit Erkennen schlechthin zu vereinerleien! Allein eine solche Verständigung ist nicht zu erwarten, und selbst wenn sie stattfinden könnte, würde die Zusammenfassung alles Erkennens in den Ausdruck Bewusstheit dazu führen, die Unterschiede zwischen dem von der Ich-Erfassung erhellten und dem derselben baren Erkennen zu verwischen. Man würde Bewusstheit bald im Sinne jenes Erkennens nehmen, wie es bei Mündigen gewöhnlich stattfindet, d. h. mit der Ich-Erfassung verbunden, bald im Sinne des der Bewusstheit baren Erkennens. Bewusstheit würde hierbei der Ambilogie unterliegen, und man würde sich beständig misverstehen.

In der That wird von jenen, welche Bewusstheit und Erkennen identificiren, diese Ambilogie häufig genug begangen. Man lehrt, dass Bewusstheit mit jedwedem Erkennen identisch sein soll, nimmt das Erkennen jedoch so, wie es bei Mündigen stattfindet, bei welchen es mit der Ich-Erfassung sich verbindet.

Will man dieser Ambilogie entgehen und nicht Bewusstheit vorgeblich mit jedwedem Erkennen identificiren, in Wirklichkeit jedoch dasselbe mit dem von der Ich-Erfassung erhellten gleichstellen, so muss man es sich nothwendig versagen, beide Termini: ‚Erkennen‘ und ‚Bewusstheit‘ für gleichbedeutend zu erklären.

Um die Ambilogie und die daraus entstehenden Verwechslungen und gegenseitigen Misverständnisse zu meiden, ist man schlechterdings genöthigt, Bewusstheit als das mit Ich-Erfassung verknüpfte Erkennen zu nehmen, dagegen dasjenige, welches der Ich-Erfassung entbehrt, als unbewusst zu bezeichnen. Es ist und bleibt unzulässig, Erkennen und Bewusstheit zu identificiren.

3. Bewusstheit im Verhältniss zum Selbsterkennen.

Dass Bewusstheit und Erkennen identisch seien, wird ausdrücklich von denjenigen geleugnet, welche eine Identität von Bewusstheit und Selbsterkennen vorgeben. Diese Richtung stellt nicht in Abrede, dass es unbewusstes Erkennen, sinnliches nämlich, geben könne, leugnet jedoch, dass es unbewusstes Selbsterkennen gebe, da ein solches einen Widerspruch *in adiecto* involvire.

Die Auffassung der Bewusstheit als gleichbedeutend mit Sich-selbsterkennen hat nicht wenige Anhänger. So äussert Dr. Schanz diesbezüglich also[1]): „Es genügt zur Bewusstheit das Bewusstsein, dass man selbst Subject des Schmerzes oder der Lust ist. Der Instinct gewährt für Einzelurtheile und -Thätigkeiten einen so weiten Spielraum, dass man unmöglich dem Thiere alles subjective Erkennen und Ueberlegen absprechen kann." Indem hier als Kennzeichen der Bewusstheit das subjective Erkennen, die Einzelurtheile und die Beziehung der Affectionen auf das Subject angegeben werden, zeigt es sich deutlich, dass Bewusstheit mit Selbsterkennen identificirt werde.

Es ist zwar richtig, dass das intellective Selbsterkennen, wie überhaupt alles intellective Erkennen, immer und nothwendig bewusst sei, und dass auch das sinnliche Erkennen und Selbsterkennen bewusst sein könne und thatsächlich bei den Mündigen bewusst sei; gleichwohl findet hier keine Identität der Bewusstheit mit Erkennen und Selbsterkennen statt; vielmehr besteht ein realer Unterschied zwischen den betreffenden Erkenntnissacten und der mit ihnen sich verbindenden Ich-Erfassung oder der Bewusstheit. Die Verbindung der Erkenntnissacte mit der Bewusstheit ist eine sehr innige und bei den intellectiven Acten sogar eine unlösliche, aber die Verbindung ist bei aller Innigkeit und Strenge gleichwohl keine Identität. Bei den sensitiven Erkenntniss- und Selbsterkenntnissvorgängen kann von einer Identität mit der Bewusstheit oder der Ich-Erfassung um so weniger die Rede sein, als die Ich-Erfassung hier gänzlich fehlen kann.

Es gibt thatsächlich sensitives Selbsterkennen, das vollständig unbewusst verläuft, nämlich bei den Unmündigen und in den unmündigen Zuständen mündig Gewordener. Hier findet immer nur individuelle Selbstempfindung oder Selbstkenntniss statt in den verschiedenen sensitiven

[1]) Tübinger Quartalschrift. 1895. 1. Heft.

Acten und Zuständen, z. B. in den zur Empfindung kommenden Vorgängen des Hungers, Durstes, der Schläfrigkeit, Müdigkeit, Krankheit, Lebenslust, welche Zustände sämmtlich vom sensitiven Individuum auf sich selbst bezogen und dadurch individuelle Selbstempfindung werden, jedoch nicht zur Ich-Erfassung oder zur Bewusstheit sich erheben. Das unmündige Wesen empfindet sich als Individuum, was daraus deutlich hervorgeht, dass es sich vor den fremden Wesen nach dem Grade und der Strenge seiner Individualität mehr oder minder bestimmt unterscheidet und darnach sein willkürliches Handeln einrichtet, sich selber vor den fremden Wesen schützt, dem fremden Sein jetzt feindselig und aggressiv, ein anderes Mal indifferent, ein anderes Mal freundschaftlich sich gegenüberstellt.

Die verschiedenen durch die einwirkenden Objecte hervorgerufenen sensitiven Acte werden sämmtlich als dem Individuum angehörig aufgefasst und auf dasselbe bezogen, so das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen, was sich darin offenbart, dass nicht blos der betreffende Sinn allein die Acte bethätigt, sondern das ganze Individuum dieselben aufgreift und dementsprechend in Thätigkeit tritt in Attention, im Zustreben oder in Abwehr. Das Individuum fasst sich hierbei selber auf in den verschiedenen sensitiven Vorgängen, wie sie durch die einwirkenden Objecte veranlasst werden.

Besonders deutlich tritt die individuelle Selbstempfindung hervor in den Sensationen der Lust und des Schmerzes, wie sie durch die Sinne des Gefühls und des Geschmackes hervorgerufen werden. Jede Schmerzempfindung durch Frost, Verletzung und ähnliche Vorgänge wird vom ganzen Individuum aufgenommen, es ist eine schmerzliche Selbstempfindung des Individuums unter dem betreffenden schmerzerregenden sensitiven Vorgange. Das ganze Individuum bekundet deutliche Aeusserungen des Unmuthes, der Traurigkeit und des Leidens bei schmerzerregenden Sensationen. Es empfindet nicht blos den Schmerz und die Lust, sondern sich selbst als schmerz- oder lusterfüllt, als thätig in Schmerz und Lust, nie aber als ein Ich.

Um diese Aufstellungen zum anschaulichen Nachweise zu bringen, bedarf es nur, das Thun und Benehmen der unmündigen Kinder, der Schlafenden, Schlafwandelnden, Magnetischen, Trunkenen zu beobachten, von denen bereits oben aus Thatsachen nachgewiesen wurde, dass ihre sensitiven Acte und Zustände entweder völlig unbewusst seien, oder doch so schwach bewusst, dass die matten Bewusstheitsacte den starken sensitiven Acten nicht die Wage halten und ihnen nicht entfernt identisch sein können.

Bei der bereits erwiesenen Unbewusstheit der Sensationen jener Unmündigen oder in unmündigen Zuständen vorübergehend Befindlichen bedarf es hier nur des aus Thatsachen zu erbringenden Nachweises, dass bei eben diesen wirklich sinnliches Selbsterkennen und individuelles Selbstwissen vorkomme.

Die unmündigen Kinder, denen in diesem Nachweise die erste Stelle zukommt, beziehen, wie sich Jedermann aus täglichen Thatsachen überzeugen kann, ihre sämmtlichen Sensationen in individueller Weise auf sich selber, besitzen dieselben als individuelles Eigenthum, als ihre eigenen individuellen Acte und Zustände, und erwidern demgemäss die Sensationen mit individuell bestimmten Handlungen. Jeder Schmerz und jede Lust wird von ihnen auf das eigene subjective Wesen bezogen und vom ganzen Wesen theils angestrebt und gesucht, theils verschmäht und abgewehrt, lauter deutliche Zeichen der Selbstempfindung oder sensitiven Selbsterkenntniss.

Auch der Trunkene unterscheidet sich von allem fremden Sein, von den ihm begegnenden Personen, und noch mehr von umliegenden oder entgegenstehenden Sachen. Man hat nie einen Trunkenen gesehen, der bei Excessen und Thätlichkeiten statt den Gegner sich selbst geschlagen hätte.[1]) Der Trunkene regiert mit individuell einheitlicher Willkür seine Handlungen, in individuell einheitlicher Weise gebraucht er seine Sinne und Organe, um sein Haus zu suchen, sich in Gefahren sicher zu stellen, worin unwidersprechliche Belege für die Thatsächlichkeit seines sinnlichen Selbsterkennens liegen. Er empfindet seine Schwäche, seinen krankhaften Zustand, sein ganzes Befinden als seinen individuellen Zustand, er empfindet sich selbst in seinen verschiedenen Sensationen.

Aehnliche Thatsachen sind auch an den in unbewussten Zuständen sensitiv thätigen Schlafenden, Schlafwandelnden, Magnetischen, Cretinen und Blödsinnigen zu beobachten. Auch sie schätzen die sensitiven Objecte in individuell einheitlicher Weise und beziehen die Sensationen auf ihr Individuum, nie aber auf ein in diesem Zustande nicht waches Ich. Jedoch genügen die bereits namhaft gemachten Belege, um die Thatsächlichkeit unbewussten sinnlichen Selbsterkennens über Zweifel zu stellen.

Es wäre nichts dagegen zu erinnern, wenn man das sinnliche Selbsterkennen auf einen *sensus internus*[2]) zurückführte. Nur dürfte man das Product desselben, die sinnliche Selbstkenntniss, oder die Selbstempfindung nicht mit dem identificiren, was die sinnliche Selbstkenntniss bei Mündigen ist, bei welchen sie mit Ich-Erfassung sich verbindet.

---

[1]) Das letztere, nämlich Thätlichkeit an dem eigenen Leibe im Wahne, Andere zu treffen, kommt wohl bei Blödsinnigen, total Irren und Rasenden, nicht aber bei einfacher Unbewusstheit des sinnlichen Erkennens vor. So hat, wie mir der Fall bekannt ist, ein Rasender zuerst Andere mit einer Waffe verfolgt und zuletzt sich selber grässlich den Bauch zerschnitten unter Anfügung der Worte: „Jetzt habe ich den Bösewicht erwischt!" Hier war Unfähigkeit zum Selbsterkennen eingetreten, nicht zum sensitiven Erkennen überhaupt. — [2]) „Wir verstehen unter dem innern Wahrnehmungsvermögen das Vermögen, unsere eigenen Affectionen zu empfinden und dadurch auch ein Gefühl, eine Empfindung von uns selbst, insofern wir sensitive Wesen sind, zu gewinnen." Dr. Stöckl, Lehrb. d. Philos. I. S. 50 f.

Hierbei dürfte dieser *sensus internus* nicht als ein von den bekannten fünf Sinnen des Menschen verschiedener aufgefasst werden, sondern lediglich als Befähigung der fünf Sinne, ausser dem Sein der Objecte auch das subjective sinnliche Sein des Erkennenden aufzufassen.[1]) Indes ist für Erklärung der sinnlichen Selbsterkenntniss ein *sensus internus* nicht nothwendig.

Vielmehr vermittelt jeder Sinnesgebrauch primär und unmittelbar rein subjective Erkenntniss oder Selbsterkennen. Erst dann, wenn der Erreger der an und für sich rein subjectiven Erkenntnissbilder aufgefunden ist, wird es möglich, die specifische Qualität der Empfindungen entweder auf das Subject, oder aber auf die einwirkenden Objecte zu beziehen. Wenn jemand plötzlich einen brennenden Schmerz an irgend einer äusseren Stelle empfindet, so ist der Vorgang an und für sich etwas ganz Subjectives: es ist subjectives Sein, das erfasst wird, oder Selbstkenntniss. Wer könnte beim Fühlen des Schmerzes sogleich entscheiden, ob im Organismus selber etwas sozusagen brennt, oder ob ein fremdes Object, etwa ein Feuerfunken die brennende Wirkung hervorruft. Es kann das eigene gestörte Geblüt sein, welches den brennenden Schmerz hervorruft, es ist aber auch möglich, das Brennen der Empfindung komme von einem glühenden fremden Gegenstande. Um nun die Specialform der Empfindung richtig zu beziehen entweder auf das Subject oder auf ein Object, muss der Dienst der übrigen Sinne beigezogen und dadurch der Erreger der brennenden Empfindung gesucht werden. Erst nach Auffindung des Erregers kann bestimmt werden, ob das Geblüt oder ein äusserlich angefallener Feuerfunken jene brennende Qualität habe. Jede Sensation ist demnach primäre Selbstempfindung, eine vom eigenen oder von fremdem Sein erregte und specifisch modificirte Selbstempfindung.

Wenn nun jede Sensation primäres Selbsterkennen ist, nämlich Erkennen des eigenen Empfindungszustandes oder der Empfindungsaffection, und wenn anderseits aus Thatsachen gewiss ist, es gebe unbewusstes Sinneserkennen, so ist damit auch erwiesen: es gibt unbewusstes sinnliches Selbsterkennen; die Identification des Selbsterkennens mit Bewusstheit ist von den Thatsachen gerichtet und entfernt sich von der Wahrheit um so weiter, als der Unterschied zwischen unbewusster Selbsterkenntniss und Bewusstheit überaus gross ist.

Die Bewusstheit ist nämlich ein Innewerden des Ich, die unbewusste Selbsterkenntniss dagegen nur ein Innewerden der sensitiven Vorgänge in individueller Zusammenfassung und Beziehung auf das eigene Individuum und damit des eigenen Individuums selber.

Die Bestimmtheit, Energie und Intensität begründet keinen qualitativen Unterschied, denn in dem einen Falle kann die Bewusstheit inten-

[1]) Dr. Stöckl betrachtet als Träger des *sensus internus* die innere Verzweigung der Nerven. Lehrb. d. Philos. I. S. 51.

siver sein, ein anderes Mal der sensitive Erkenntnissact. Dagegen liegt der totale Unterschied darin, dass unbewusste, ohne Ich-Erfassung sich vollziehende sensitive Selbsterkenntnissacte bei aller Intensität, Klarheit und Bestimmtheit gleichwohl dunkle, unerhellte, sozusagen nächtliche Vorgänge sind, während die mit Ich-Erfassung complicativ verbundenen, bewussten Acte wesentlich lichter Sonnenschein und geistige Tageshelle sind. Die Weite des Unterschiedes zeigt sich in der Verschiedenheit des beiderseitigen Princips, das bei der Bewusstheit das einfache Geisteswesen ist, während die unbewussten sinnlichen Erkenntniss- und Selbsterkenntnissacte ihr Princip in dem sensitiven Individuum, genauer in den beseelten und durch die Beseelung zum Individuum werdenden Organen finden, weshalb die Bewusstheitsacte geistig, die unbewussten Erkenntniss- und Selbsterkenntnissacte dagegen blos psychisch sind.

Bei aller Strenge der Individualität können die beseelten Organe nie eine wenn auch noch so schwache und noch so sehr in die sensitiven Acte versenkte Ich-Erfassung hervorrufen. Sie sind nur Individuum, kein geistiges Ich-Wesen, darum können sie nur zur Erfassung des Individuums, zur individuellen Selbstkenntniss, nicht aber zur Ich-Erfassung sich erheben, weder zur reinen, noch zur complicativen.

Ich gebe zu, dass beim Menschen infolge der substantiellen Einheit von Leib und Seele von den Acten der beseelten Organe auch das geistige Wesen selber mit getroffen und erschüttert werde.[1]) Da jedoch bei unmündigen Kindern und in unmündigen Zuständen der Erwachsenen die geistigen Kräfte ruhen, so kann trotz der Erschütterung des Geisteswesens durch die organischen Vorgänge eine Ich-Erfassung nicht entstehen, die Bewusstheit regt sich hierbei keimartig, ohne zur actuellen Entfaltung sich erheben zu können.

Es gibt demnach, so viel steht fest, bewusstes und unbewusstes sinnliches Erkennen und Selbsterkennen. Bewusstheit ist weder mit Erkennen noch Selbsterkennen identisch. Aus den vorgeführten Erörterungen ergeben sich zwei sehr wichtige Folgerungen:

1. Wenn Bewusstheit vom unbewussten Erkennen so gänzlich und überaus weit verschieden ist, dann ist die in der Gegenwart mehrfach versuchte Zurückführung der bewussten Erscheinungen auf unbewusste ein rein chimärisches Unterfangen.

2. Wenn Bewusstheit in allen Erscheinungsformen immer wesentlich Ich-Erfassung ist, dann geht es nicht an, Thier- und Menschenwelt blos durch die dünne Scheidewand zu trennen, dass man dem Thiere Erscheinungs- und Sinnesbewusstsein, dem Menschen geistiges zuerkennt. Das Thier muss von jeder Bewusstheit ausgeschlossen bleiben, oder man müsste, was den Thatsachen der thierischen Lebenserscheinungen widerspricht, das Thier an den Menschen auf's engste annähern.

[1]) Vgl. Gutberlet, Psychol. S. 283.

Recensionen und Referate.

1. **The gospel of Buddha** according to old records told by P. Carus. Second edition. Chicago, The open Court Publishing Company. 1895.
2. **Das Evangelium Buddha's** nach alten Quellen erzählt von P. Carus. Unter Mitwirkung des Vf.'s aus dem Engl. übersetzt von E. F. J. Gauss. Leipzig, W. Friedrich. 1895.

Der Vf. dieser Schrift, und dasselbe gilt entsprechend auch von dem deutschen Uebersetzer, hat sich durch diese Bearbeitung des „Evangeliums Buddha's", wenn auch weniger um die wissenschaftliche Religionsphilosophie, was ausser seiner Intention lag, sondern um die christliche Apologetik ein dankenswerthes Verdienst erworben. Denn da es neuestens in der antichristlichen Welt zum guten Ton gehört, sich für Buddha und den Buddhismus zu begeistern, denselben nicht blos Christus und dem Christenthum an die Seite zu stellen, sondern ihn geradezu an die Stelle des abgelebten Christenthums und der abendländischen, auf christlicher Weltanschauung beruhenden Cultur zu setzen: so lohnt es sich der Mühe, diesen berühmten Religionsstifter und seine Religion etwas genauer, und zwar aus den Quellen selbst kennen zu lernen. Da nun diese, namentlich im Original, Wenigen zugängig sind, so war es wünschenswerth, eine Zusammenstellung der Lebensdaten, der Grundlehren Buddha's, der Ausbreitung seiner Religion aus den heiligen Büchern der Buddhisten nach den zuverlässigsten Fachmännern zur Hand zu haben. Eine solche gibt nun der Vf. in einer sehr handlichen, übersichtlichen gefälligen Form. Er gibt die Quellen genau an, lässt zum besseren Verständnisse der religiösen *termini technici* ein Sanskrit- und Palivocabular derselben folgen; und um die Vergleichung des Buddhismus mit dem Christenthum zu erleichtern, fügt er die „Parallelstellen" aus der hl. Schrift in fortlaufenden Citaten hinzu.

Als nebensächliche Wirkung seiner Darstellung würde es der Vf. ansehen, wenn jemand durch ihre Lectüre zu hoher Verehrung für Buddha angeregt würde. Von dieser Wirkung habe ich in mir nichts verspürt, obgleich alles Menschenmögliche und Unmögliche aufgeboten wird, um

ihn zu verherrlichen, obgleich er der Gebenedeite, der Heilige, der Herr der Welt, der Lehrer der Götter und Menschen genannt wird. Denn von der Berechtigung zu diesen Titeln vorerst abgesehen, stellt sich jedem unbefangenen Leser das ganze „Evangelium Buddha's" als ein phantastisches Gewebe von unglaublichen Legenden dar. Der Vf. hat es in kluger Berechnung allerdings vorgezogen, die abgeschmacktesten und unglaublichsten der Wundergeschichten und Fabeln wegzulassen, aber auch das was es noch bietet, gleicht mehr einem Märchen aus Tausend und Eine Nacht als einer geschichtlichen Erzählung; bei einem so grossen Wundermann aus grauester Vorzeit konnte die ungezügelte orientalische Phantasie sich noch mehr erlauben, als in jener arabischen Märchensammlung.

Wir haben es hier offenbar mit einer Zurückdatirung späterer buddhistischer Lehrsysteme auf eine frühere Zeit und eine Einkleidung derselben in mehr oder weniger erfundene Lebensumstände Buddha's zu thun. Diese Fiction will ich zur Ehrenrettung Buddha's annehmen, weil er sonst als der infamste Betrüger erscheint. Von der indischen Fabel der Seelenwanderung, die er so oft vorträgt, mochte ja der „Erleuchtete" überzeugt sein; aber wenn er wiederholt die einzelnen früheren Lebensumstände von Personen in früheren Lebensläufen haarklein zu erzählen weiss, so kann hier eine *bona fides* nicht zur Entschuldigung vorgebracht werden. Wir nehmen darum gerne an, dass seine späteren Verehrer ihm diese ihre eigenen Dichtungen und Phantasiestücke in den Mund gelegt haben. Diese dichtende Zurückdatirung zeigt sich auch deutlich in der schematischen Art der Bekehrungen und der Belehrungen. Die Bekehrten werden regelmässig so unvermittelt und vollkommen überzeugt, dass sie, welche Buddha und seine Lehre vorher gar nicht gekannt haben, ihn sogleich als den höchsten Lehrer und seine Lehre als den Ausbund aller Weisheit preisen; die Gründe des Lehrers sind manchmal sehr fadenscheinig, und doch bewirken sie eine so plötzliche Umwandlung. Die Formel ihrer Bekehrung kehrt darum ganz schematisch bei allen wieder: „Buddham saranam gatschami, dharmam saranam gatschami, sangham saranam gatschami — Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, ich nehme meine Zuflucht zum Dharma (dem Gesetze), ich nehme meine Zuflucht zum Sangha (der buddhistischen Religionsgenossenschaft)." Späterem Systematisiren und nichtssagenden Formelwesen gehört auch der achtfache Weg an, ferner die vier Grundtugenden, die fünf Betrachtungen, die sechs Abhijayas (übernatürliche Gaben), die vier Dhyana's (Entzückungen), die vier Riddhipada's (Pfade die riddhi, Herrschaft über den Stoff zu erlangen). Dieselben sind: „1. Hindere das Entstehen böser Eigenschaften, 2. entferne von dir böse Eigenschaften, welche entstanden sind, 3. schaffe Gutes, das nicht vorhanden ist, und 4. vermehre das Gute, das vorhanden ist." Mit solchem nichtssagenden Formelkram einer nüssigen Schulweisheit hätte Buddha keinen Hund vom Ofen gelockt.

Die merkwürdigen Wunder, welche Buddha wirkt und die an ihm gewirkt werden, dienen nicht dazu, die Geschichtlichkeit seiner Person und seines Lebens zu empfehlen. Er protestirt nämlich sehr entschieden gegen Wunder, verwirft und verbietet sie: und doch bei seiner Erleuchtung und bei seinem Tode kommt die ganze Natur, Himmel und Erde in Bewegung. Auch die Götter werden in Mitleidenschaft versetzt: selbst Brahma, der höchste Gott erscheint, um dem grossen Lehrer seine Verehrung darzubringen! Ein Felsblock, der von seinem Verfolger gegen ihn geschleudert wird, theilt sich und die Stücke gehen an ihm vorbei. Er erscheint in Versammlungen, und sie erkennen ihn nicht und fragen: „Wer mag dies sein, der also redet, ist es ein Mensch oder ein Gott?" Aber selbst nachdem er verschwunden, erkennen sie ihn nicht.

Aber der Selbstwiderspruch liegt bei diesen Wundern noch tiefer. Mit Recht mag Buddha als Atheist, oder wie ihn der Vf. besser charakterisiren will, als Pantheist, die Wunder leugnen. Wer soll sie denn wirken, wenn es keinen persönlichen Gott gibt? Götter gibt es eigentlich nicht, aber um Buddha zu verherrlichen, sind sie gut genug.

Wer ist denn eigentlich nun die Person Buddha's? Ein Mensch kann er bei solcher übermenschlicher Weisheit (es wird ihm geradezu Allwissenheit zugeschrieben), Macht und Grösse nicht sein. Also ein Gott? Ein solcher existirt nicht. Er selbst gibt sich für einen von den vielen durch lange Seelenwanderungen zur Erleuchtung und Erlösung gelangten Buddha's aus.

Es ist also durchaus falsch, wenn man behauptet, seine Lehre stütze sich nicht wie die christliche, auf Dogmen, Wunder und übernatürliche Offenbarung. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Dogmen des Buddhismus unbewiesene, absurde Sätze sind, die Wunder im Systeme selbst unmöglich und später erdichtet sind, die Offenbarung in der wunderbaren Erleuchtung von sehr zweifelhaftem Ursprunge ist. Die Offenbarung seines Todes wenigstens erhält Buddha durch das Erscheinen des Mara, des bösen Feindes. Offenbar ist auch ein böser Feind im pantheistischen und atheistischen Systeme gar nicht möglich, ebenso wenig wie die immer wiederkehrenden Dewa's (Götter). Also Dämonenlehre, Polytheismus, Seelenwanderung, das sind die Dogmen des Buddhismus, die freilich ohne alle Begründung geglaubt und von Buddha gelehrt werden; der ganze Buddhaglaube ist crasser Aberglaube.

Der grosse Weise und Heilige hält es nicht unter seiner Würde, durch sophismatische Spitzfindigkeiten die Existenz eines Schöpfers (des Ischwara) zu widerlegen, und die Geistigkeit der ganzen Welt darzuthun, also eine Art Panpsychismus zu proclamiren.

„Weder ist Ischwara, noch das Absolute, noch des Selbst der Schöpfer, noch ist der unwirksame Zufall verantwortlich zu machen. Die ganze Welt untersteht dem Gesetze von Ursache und Wirkung, und die Ursachen, welche sich

bethätigen, sind nicht ungeistig, denn das Gold, woraus der Becher gemacht ist, ist durchweg Gold. Lasst uns darum den Irrthum in der Anbetung Ischwara's aufgeben; lasst uns selbst nicht verlieren in eitlem Grübeln über unnütze Spitzfindigkeiten; lasst uns das Selbst und alle Selbstsucht aufgeben."

Das letztere, so unschuldig ja berechtigt diese Ermahnung erscheint, enthält gerade den schwersten theoretischen und praktischen Irrthum des Buddhismus: die Frage, ob es einen Schöpfer gibt oder nicht, das ist eine leere unnütze Grübelei, man muss nur Gutes thun, indem man die Selbstsucht und das Selbst aufgibt. Aber darin liegt nicht nur ein schwerer religiöser, sondern auch ein unerträglicher psychologischer und ethischer Irrthum. Nämlich das unerträglichste Dogma des Buddhismus, die Grundlage seiner Sittenlehre und Erlösungslehre ist sein ausgesprochener Materialismus. „Der Lehrer der Götter und Menschen" weiss es gar nicht oft und nachdrücklich genug einzuschärfen, dass der Atman, das Selbst, nichts ist. Der Mensch besteht lediglich aus den *skandhas*, den Urbestandtheilen des Seins. Diese werden freilich nicht bestimmt gefasst: es sind nicht gerade die materiellen Theile, sondern sie werden auch als Form, Empfindung, Wahrnehmung, Unterscheidung und Bewusstsein bezeichnet; aber entschieden wird behauptet, dass, wenn die *skandhas* aufgelöst sind, es mit dem Menschen aus ist. Allerdings dreht und wendet sich der Weise, wenn er gefragt wird, ob die Seele fortlebe oder nicht, und sucht auszuweichen. Er unterscheidet so fein und subtil, dass die Unterscheidung schwer verständlich ist. In einem Sinne könne man sagen: die Seele lebe fort, in einem anderen, sie lebe nicht fort.

„Eine eigene Ichseele, die gesondert und unabhängig vom Denken des Menschen wäre, gibt es nicht." „Nur durch Unwissenheit und Täuschung geben sich die Menschen dem Traume hin, dass ihre Seelen abgetrennte und selbsteigene Wesen sind." „Unser Denken ist dahin, aber unsere Gedanken bleiben. Das Forschen hört auf, aber das Wissen dauert fort." „Wie eine Flamme, die ausgelöscht und wieder angezündet wird, dieselbe bleibt, so dauert auch unsere Persönlichkeit fort." „Deine *Samskaras* (Anlagen) sind die Folgen deiner Handlungen in deinen früheren Existenzen. Die Verbindung deiner *Samskaras* ist deine Seele. Wohin dieselben gehen, dahin wandert deine Seele. In deinen *Samskaras* wirst du weiterleben, und du wirst im späteren Leben ernten, was du jetzt und in der Vergangenheit gesäet hast."

Nämlich in seinem *Karma* (Schicksal, Verdienst) lebt der Mensch weiter.

Damit ist nun natürlich der Brahmane Kutanda nicht zufrieden; er und alle Menschen, meint er, verlangen nach persönlichem Fortbestande. Darauf erwidert der Heilige:

„Das eben ist das Hängen am Selbst. Dies ist dein Irrthum, und er verwickelt dich in unnöthige Aengsten und Uebelthun, in Leiden und Sorgen aller Art. Wer am Selbst hängt, muss durch die endlosen Wanderungen des Todes gehen; er stirbt beständig, denn die Natur des Selbst ist fortgesetzter Tod."

Diese buddhistischen Dogmen könnte man, wenn sie nur speculative Bedeutung beanspruchten, als absurde Paradoxien eines müssigen Kopfes einfach belächeln, aber sie bilden die Grundlage der ganzen Religion bezw. der buddhistischen Sitten- und Erlösungslehre. Diese lautet: Man muss alle irdischen Begierden ablegen, denn sie beruhen auf der Werthschätzung des Selbst. Alles Unglück in der Welt hat darin seine Quelle. Die Erlösung beruht auf der Ausmerzung des Selbst. Dies kann und muss ausgerottet werden; denn es ist nichts. Mit seiner Ausrottung tritt man in das Reich der Wahrheit, Heiligkeit und Glückseligkeit ein: das ist das *Nirwana*.

Damit haben wir die Quintessenz der Weisheit Buddha's in wenige Sätze zusammengefasst; ein jeder derselben ist in sich ein grober Irrthum, und die aus denselben gezogenen Schlüsse sind reine Sophismen. Zunächst ist es eine offene Aequivocation, wenn das Selbst einmal im moralischen, dann wieder im psychologischen und noch weiter im metaphysischen Sinne genommen wird. Die Selbstsucht im moralischen Sinne als Ueberschätzung seines Ich kann allerdings als Quelle aller Sünden und auch vieler Leiden (freilich nicht aller, wie Buddha behauptet) bezeichnet werden. Aber die Nothwendigkeit, dieses Ich nicht zu überschätzen, wird schlecht dadurch bewiesen, dass eine materialistische Metaphysik behauptet, es gebe keine besondere Ichseele. Auch die Materialisten sind ja nicht ganz von Egoismus frei; auch sie schätzen ihr Ich, wenn es auch nur im Denken besteht. Es ist ja auch eine absolute Unmöglichkeit, unser Ich ganz zu vernichten. Selbst im moralischen Sinne ist es nicht auszurotten. Wir müssen in allem Begehren unser Wohl begehren: wir können ja unseren Willen nicht ausrotten.

Doch bleiben wir bei der ungeordneten Selbstsucht stehen, welche bis zu einem gewissen Grade ausgerottet werden kann. Findet der Mensch wirklich Erlösung durch Unterdrückung der ungeregelten Leidenschaften? Keineswegs. Denn erstens ist es rein unmöglich, zu völliger Ataraxie und Apathie zu gelangen. Die schweren Leiden des Lebens werden trotz der vielfachen Versicherungen Buddha's durch blose Geduld nicht beseitigt. Aber zweitens geben wir zu, es könne Jemand zu einem solchen Zustande gelangen. Ist damit jene Seligkeit, jene Heiligkeit und Weisheit erreicht, welche als Erlösung, als Ziel der Abtödtung, als Nirwana so sehr gepriesen wird? Es ist ja ein rein negativer Zustand, der unmöglich das Nirwana, den Inbegriff alles Guten und Herrlichen darstellen kann. Denn das Nirwana muss nach Buddha's Anschauung thatsächlich auf das Diesseits beschränkt werden; es ist „die Erleuchtung", die „Erlangung der Wahrheit", die „Verlöschung der Täuschung!" Buddha wenigstens liess es unentschieden, ob es ein Jenseits gibt. Die Lobpreisungen auf die Seligkeit, Herrlichkeit, Weisheit des Erlösten sind also ebenso unwahre

Phantasien, wie die fast gleichlautenden Paradoxien der Stoiker über die Herrlichkeit ihres Weisen.

Ein solches Nirwana hätte die Millionen nicht in den *Sangha* geführt; sie haben sich darunter eine jenseitige sinnliche Seligkeit vorgestellt, sie konnten dies ja auch, weil der grosse Buddha selbst in den religiösen Grundfragen so unklar, verschwommen und unbestimmt ist, dass selbst die pessimistischen Philosophen des Westens sich unter seine Fahne stellen können. Diese freilich haben eine bessere und wirksamere Erlösung gefunden als ihr Meister: denn die wirksamste, ja die allein wirksame Erlösung von den Leiden des Lebens ist, wenn es kein anderes Leben und keinen Gott gibt, der Selbstmord, sei es der Einzelmord, sei es der Massenmord. Viel consequenter als Buddha ist Schopenhauer, der zwar mit ihm in der Betonung des Mitleids übereinstimmt, aber dasselbe nicht wie Buddha durch Almosen, sondern durch Entziehung desselben bethätigen lässt, denn wenn der Arme Hungers stirbt, wird er bald von den Leiden des Lebens befreit; unvernünftig ist es, ein Leben verlängern, das des Lebens nicht werth ist. Jedenfalls ist der buddhistische Friede die unsäglichen Abtödtungen nicht werth, die man anwenden muss, um ihn endlich oder am Ende gar nicht zu erlangen. Zudem ist dies ja wieder Selbstsucht, welche Buddha so sehr verdammt. Oder ist es nicht dieselbe Selbstsucht, wenn man strebt durch Weltverachtung zum Frieden zu gelangen, erlöst zu werden, und wenn man Gutes thut, um im Jenseits glücklich zu sein? Dieses letztere Streben kann immerhin noch sittlich sein, da es ein höheres sittliches Motiv nicht aus-, sondern einschliesst. Aber in der Weltanschauung Buddha's gibt es kein transscendentes sittliches Ziel; die quietistische Ruhe des Weisen bleibt allein als solches bestehen. Ein solches Ziel hat aber die Buddhisten für alle Cultur unfähig gemacht, hat sie in ihrer Thatkraft unterbunden; denn wenn das Selbst ausgelöscht werden muss, um zur Ruhe zu gelangen, kann von keinem wahren menschlichen Bestreben mehr die Rede sein.

Es kann also das buddhistische Princip der Erlösung in keiner Weise mit dem gleichnamigen des Christenthums auch nur in Parallele gestellt werden; dasselbe gilt aber auch von dem anderen der Liebe, in welchem gleichfalls Berührungspunkte zwischen beiden Religionen bestehen sollen.

Allerdings predigt Buddha Liebe zu allen Geschöpfen, aber der Werth der Liebe bemisst sich nach ihrem Motive. Welches ist sein Motiv? Weil sie lebende Wesen sind. Das ist jedenfalls ein sehr schwacher Grund; denn dann muss man auch die Pflanzen und Thiere lieben. Wirklich ist Buddha auch zu der Ungereimtheit gekommen, die Tödtung der Thiere zu verbieten. Im Grunde hätte er aber auch den Genuss der Pflanzen verbieten müssen. Kann man eine solche unvernünftige Naturliebe auch

nur entfernt mit der christlichen, auf Gottesliebe gegründeten Nächstenliebe vergleichen? — Zeugt es nicht überhaupt von der grössten Unwissenheit inbezug auf christliche Lehre und Sittlichkeit, auch nur einen Vergleich derselben mit dem Buddhismus zu wagen?

De l'Infini mathématique. Par Louis Couturat, agrégé de phil., lic. ès sciences mathém., doct. ès lettres. Paris, Alcan. 1896. gr. 8°. XXIV,668 p. (35 fig.) Fr. 12.

Mit scharfer Dialektik und staunenswerther Gelehrsamkeit, welche sich auf allen Gebieten der Mathematik, auch den höchsten und abstractesten, mit sicherer Leichtigkeit bewegt, unternimmt es der Vf. dieser umfangreichen Schrift, der eingehendsten jedenfalls, welche über den Gegenstand existirt, die Realität der actual unendlichen Grösse darzuthun. Er zeigt, dass nur kantianische oder positivistische Verdächtigungen der Metaphysik und der Vernunft, namentlich den neueren mathematischen Theorien gegenüber, noch die objective Wahrheit des actual Unendlichen bestreiten können.

Der erste Theil erweist die Berechtigung seiner These durch Analogie mit anderen Erweiterungen des Zahlenbegriffes: Gebrochene, negative, irrationale und imaginäre Zahlen. Nach der Kritik der arithmetischen, sodann der algebraischen Verallgemeinerung des Zahlenbegriffes erörtert er die geometrische Verallgemeinerung, welche die verschiedenen Erweiterungen des Zahlenbegriffes rechtfertigt, da letztere nur Anwendungen der ersteren sind. Geometrie und mathematische Analysis drängen aber zum Begriff der unendlichen Zahl hin; darum unterzieht der Vf. nun das mathematische Unendliche einer sorgfältigen Untersuchung, welche dessen Berechtigung darthut.

Im zweiten Theile wendet sich der Vf. der philosophischen Betrachtung, dem Begriffe der Zahl, dem Begriffe der Grösse zu. Er verwirft die empiristische Definition der Zahl von Helmholtz, nach welchem die Zahl die Eigenschaft hat, dass ihr unmittelbar ein bestimmtes Zahlzeichen vorausgeht, und unmittelbar ein anderes Zahlzeichen folgt, und setzt an ihre Stelle eine rationalistische Theorie; er neigt sich der Definition von Newton zu, welcher die Zahl als Beziehung *(ratio, rapport)* fasst. Damit kommt der Vf. zu seinem eigentlichen Thema der unendlichen Zahl, der unendlichen Grösse. Er weist nach, dass alle angeblichen Widersprüche, welche im actual Unendlichen liegen sollen, von einer Verwechselung der Zahl und der Grösse herrühre. Endlich zieht er daraus allgemeine Schlüsse für die Erkenntnisstheorie, insbesondere löst er die berühmten auf das Unendliche bezüglichen Antinomien Kant's.

In einem Anhange werden die neuesten mathematischen Theorien von Weierstrass, Dedekind, Kronecker und Tannery dargelegt, ganz

eingehend beschäftigt er sich aber mit der Mannigfaltigkeitslehre und den transfiniten Zahlen des berühmten Hallenser Mathematikers G. Cantor.

„Alle Beweise, welche seit Jahrhunderten gegen die Möglichkeit der unendlichen Zahl, oder besser der unendlichen Zahlen gerichtet worden sind, beruhen auf zwei durchaus irrigen Principien: 1^0 Die unendliche Zahl ist die grösste aller Zahlen; 2^0 Alle unendlichen Zahlen sind gleich. Uebrigens lassen sich diese zwei Principien auf eines zurückführen, nämlich, dass es nur eine unendliche Zahl gibt; denn wenn man zugibt, dass es keine grössere Zahl geben könne, als die unendliche, so kann man unmittelbar schliessen, dass alle unendlichen Zahlen sich auf eine zurückführen lassen. ... Das zweite hat bereits Leibniz für irrig erklärt[1]), das erste ist ausdrücklich von Kant verworfen worden. In der Kritik der reinen Vernunft erklärt er, auf sophistische und trügerische Argumente nach Art der Dogmatiker zu verzichten, welche sich auf eine falsche Auffassung des Unendlichen stützen, nämlich, dass es eine Grösse sei, grösser als jede andere (maxima).[2]) ... Die Neukantianer haben also keine Entschuldigung, wenn sie hartnäckig sich auf Principien berufen, welche längst als falsch erkannt sind und als solche von ihrem Meister erklärt worden sind.

„Uebrigens hat die Einführung der transfiniten Zahlen definitiv diese beiden Principien umgestossen und durch die Thatsache selbst beseitigt: Diese wahrhaft geniale Erfindung löst alle Schwierigkeiten, welche man in den numerischen Unendlichen glaubte finden zu können, und zerstreut die Misverständnisse, welche diesen Begriff verdunkelt und zu Jahrhundert langen DiscussionenVeranlassung gegeben haben. Insbesondere verlieren die beiden Principien von vornherein jede Grundlage und müssen fallen vor der vollkommenen logischen und exacten Feststellung der ungleichen Unendlichen und ihrer Eintheilung in Classen von ungleichen Mächtigkeiten. Die Arbeiten von G. Cantor sind die beste Antwort, eine positive und siegreiche Antwort, auf die Einwände gegen die unendliche Zahl, sie realisiren diese Menge von unendlichen Zahlen, welche die Gegner spottweise entgegenhielten, um die Unendlichkeitsthese *ad absurdum* zu führen. Dieses schwindelnde Gerüste von übereinander gethürmten Unendlichen, welches sie für unbegreiflich hielten, existirt heutzutage, aufgeführt von einem subtilen und tiefen Mathematiker, der auch zugleich das Unendliche philosophisch mit einer musterhaften Logik behandelt. ... Jedenfalls liegt von nun an das *onus probandi* den Gegnern der unendlichen Zahl ob; sie mögen doch in der Theorie der transfiniten Zahlen auch nur den geringsten Widerspruch aufzeigen!“

Einen sehr triftigen Beweis für das actual Unendliche findet der Vf. mit Leibniz in dem wesentlichen Zusammenhange, der zwischen dem

[1]) Argumenta contra infinitum actu supponunt ... infinita omnia esse aequalia. Lettre au P. de Bosses. 11. Mars 1706. — [2]) Erste Antinomie.

potentialen und dem actualen Unendlichen besteht. Die Gegner der Unendlichkeit behaupten, die möglichen Dinge seien nur potential unendlich. Aber was heisst das? Sie können ohne Ende vermehrt werden. Dieses „ohne Ende", die Unendlichkeit der Vermehrbarkeit, kann doch nicht wieder ohne *regressus in infinitum* als blos potential unendlich angesehen werden; sie ist also actual unendlich. Diesem Argumente, das auch Ref. in seiner Schrift über „Das Unendliche" ausgeführt hat, hielt man entgegen: die Vermehrbarkeit sei keine Zahl, keine Grösse, folglich beweise dieser Schluss nichts für die actual unendliche Grösse. — Aber, was ist es denn, wenn es keine Grösse ist? Jedenfalls ist es nicht Gott; und doch soll nach den Finitisten ausser Gott ein actual Unendliches ein Absurdum sein.

Der Vf. hat es auch verstanden, einen äusserst abstracten Gegenstand so viel als möglich anschaulich und fasslich darzulegen: er bedient sich vielfach des Dialoges, um selbst den Finitisten und Infinitisten klar und ausführlich jeden seine Gründe darlegen zu lassen.

Und doch ist sein Endurtheil über seine Leistung ein so bescheidenes und gemässigtes, dass man wohl kaum ihm einen begründeten Widerspruch entgegenstellen kann. Am Schlusse der Kritik der Kant'schen Antinomie sagt er:

„La raison n'est pas condamnée à errer irrémédiablement, quand elle s'efforce d'atteindre la totalité des phénomènes et de connaître le monde par des idées pures. En particulier l'idée claire et distincte de l'infini est exempte des absurdités et des contradictions qu' on lui a reprochées, et qui viennent simplement de ce qu'on a cru en trouver l'équivalent dans l'indéfini de l'imagination. Cette idée, nécessaire à la Mathématique, s'impose par là à la spéculation métaphysique et peut avoir une valeur objective; elle peut même servir de fondement problématique à une philosophie de la nature. En tout cas il n'est pas permis de bannir *a priori* l'infini de la realité par démonstrations soi-disantes mathématiques et échafauder une métaphysique finitiste sur des arguments purement logiques. Nous ne nous flattons pas non plus de résoudre des questions de cosmologie rationelle par des raisonnements mathématiques: tout ce que la logique nous permet d'affirmer, c'est la possibilité et non la réalité d'une grandeur infinie. Concluons donc que malgré le criticisme, la Métaphysique reste possible, et que, malgré le néo-criticisme, une Métaphysique infinitiste est probable."

Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der beseelten und geistigen Organismen. Von Ed. Löwenthal. Berlin, Hannemann. 1896.

Obgleich der Vf. wegen seines Materialismus, den er in der Schrift: „System und Geschichte des Naturalismus" dargelegt, viel Lob gefunden, haben ihn seine weiteren Forschungen doch zu der Ueberzeugung geführt,

dass auch der Geist seine Rechte finden, und insbesondere dessen Entstehung erklärt werden muss. Diese Lücke füllt nun diese neueste Schrift aus: Der Geist steht ebenso berechtigt dem Stoffe gegenüber, weil beide ursprünglich Eins sind.

„Der absolut freie, neutrale Stoff ist gleichbedeutend mit dem absolut freien, neutralen Geist. Er ist das absolute, freie und neutrale Sein, das »Ding an sich«, — das positive »Etwas«, durch welches das Nichts zeitlich und räumlich, also immer und überall ausgeschlossen war, ist und sein wird. Der absolut freie, neutrale Stoff oder, was dasselbe ist, der absolut freie neutrale (bezw. unbewusste) Geist ist auch gleichbedeutend mit dem absolut freien neutralen Aether (éther, être). Im allgemeinen ist zu unterscheiden zwischen absolut freiem (neutralen) Stoff (= Aether = Geist), zwischen relativ freiem (organischem oder individuellem) und gebundenem (concentrirtem oder concretem) Stoff (= Aether = Geist). Aus der Ueberfülle des absolut freien, neutralen Stoffes bezw. Geistes entwickeln sich in ewiger, allmählicher Wiederholung Verdichtungen d. h. concrete Stoffgebilde, die ihrerseits von dem Drange erfüllt sind, wieder zur absolut freien, neutralen Stoff- (Aether- oder Geistes-) Form zurückzukehren. . . . Jener hochgradigen Doppelspannung entspringt auch der allgemeine Athmungsprocess der Lebewesen, der Kreislauf der Planeten innerhalb der Sonnenorganismen und die sonstigen dualistischen Erscheinungen in der Natur, einschliesslich des Geschlechtsdualismus. . . . Das Selbstbewusstsein des Geistes entsteht also nur in abgeschlossenen organischen Stoffgebilden, wo der absolut freie Stoff oder Geist, der darin wieder zu relativer Geltung kommt, den Widerstand des concreten (gebundenen) Stoffes und für Selbstunterscheidung *(intellectus)* von letzterem gelangt:“ [1])

Dieser neuen Weltauffassung entspricht auch eine neue Ethik und Religion:

„Das Cogitantenthum, die Religion des fortschreitenden, jeweilig besten Wissens und Gewissens:“

Man kann nicht leugnen, dass der Vf. mit einer sehr kühnen Phantasie begabt ist, die freilich einen schon mehr orientalischen Anstrich hat.

Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine. Par Arth. Hannequin. Paris, Masson. 1895. 419 p.

Dieses umfangreiche und mit grosser Erudition geschriebene Werk bildet den 7. Bd. der »Annales de l'université de Lyon«. Der Vf. selbst ist Professor an der *Faculté des lettres* zu Lyon und hat sich vom Decan der Sorbonne Himly, sowie vom Vice-Rector der Akademie von Paris, Greard, die Druckapprobation ertheilen lassen. Man kann also etwas nicht Gewöhnliches von dem Werke, welches ja auch eine eminent zeitgemässe Frage behandelt, erwarten. Wenn wir nun auch dem Vf. nicht

[1]) So wörtlich S. 12!

ganz in seinen Ergebnissen beistimmen können, so wollen wir doch bereitwilligst die Bedeutung der Arbeit anerkennen. Wir geben im Folgenden die Grundgedanken.

In der Einleitung wirft er die Frage auf, ob man heutzutage den Atomismus als blose Hypothese für die Physik betrachten könne, oder ob er sich nicht als die allersicherste Schlussfolgerung aus derselben ergebe. Die Antwort lautet: „Die atomistische Hypothese ist eine nothwendige Hypothese, welche aus der Natur unseres Erkennens selbst sich ergibt." Indes enthält der Begriff des Atoms Widersprüche. Daraus muss man schliessen: „Das Atom ist ein Begriff und kein Ding an sich. Die Lösung der Widersprüche, die er zu enthalten scheint, muss die Metaphysik bieten."

Das Endergebniss der geometrischen, mechanischen erkenntnisstheoretischen usw. Untersuchungen des Vf.'s ist sodann: „Das Atom ist Gegenstand eines Begriffes; es ist wie der Mechanismus selbst ein Schein, aber ein wohlbegründeter Schein, etwas Absolutes kann es nicht sein."

„L'atome est donc, purement momentané, d'une regression sans fin, qui en même temps qu'elle porte sur les termes homogènes des grandeurs figurées et organise les corps en systèmes mécaniques, porte aussi sur ses faits en tant qu' hétérogènes et rassemble sur l'atome ou sur la molécule certaines propriétés des phénomènes concrets. Quant à l'indivisible, vers lequel en un sens il semble que notre Science va d'une marche incessante, elle ne saurait l'atteindre, et si elle atteignait, elle n'en saurait revenir ni jusqu' à la Nature, qu' elle avait cependant pour mission d'expliquer, ni même jusqu' à la forme de la continuité, où nous la saisissons et la determinons. L'obstacle le plus grave, qu'elle y rencontrerait, serait de l'indivisible de déduire la grandeur, du dur et l'inélastique le mouvement et les lois du mouvement, de l'être sans qualités (ἄποιον καὶ ἀπαθές) les qualités réelles des phénomènes concrets. Or ces contradictions se trouvent toutes levées dès qu'on rend à l'atome son sens véritable. L'élément défini, mais toujours complexe, designé sous ce nom, et qui n'est, peut on dire, dans l'édifice totale qu' une pierre d'attente, demeure en possession d'une structure qui lui donne avec un minimum d'extension dans l'espace, un minimum aussi d'attributs dynamiques. Et tandis que l'atomisme dogmatique y voyait l'absolu rencontré dans un point de l'espace, l'individu réel dépouillé par là même de toute activité et de toute qualité, tout ce qu'il faut y voir, c'est l'oeuvre de l'esprit poursuivant dans l'espace la reduction sans fin et l'organisation des grandeurs figurées, de ces pures apparences qui sont les phénomènes, mais qui, en vertu même de la nature de l'espace, sont selon le mot de Leibniz, des apparences bien fondées."

Es würde uns zu weit führen, uns auf eine Kritik dieser Kritik des Atomismus einzulassen. Wir glauben die angeblichen Widersprüche im Begriffe des Atoms, auch ohne zum Phänomenalismus unsere Zuflucht zu nehmen, lösen zu können. (Man vgl. unsere Naturphilosophie. 2. Aufl. S. 30 ff.)

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Grundzüge der christlichen Apologetik. Von Dr. Jos. Bautz. 2. verbesserte Aufl. Mainz, Kirchheim. 158 S. ℳ. 2.

Die im Jahre 1886 erschienenen „Grundzüge der christlichen Apologetik" liegen jetzt in zweiter Auflage vor. Da sie das Dictat zu den Vorlesungen des Verfassers bilden, sind sie bei ihrer knappen, klaren Form zur Repetition gut geeignet und dürften vor allem „im Kreise der akademischen Zuhörer sich nützlich erweisen." Der Verbesserung, deren sich die zweite Auflage erfreut, hätten noch einzelne Stellen des Buches bedurft. Sprachincorrectheiten finden sich S. 4 („Inhaltlich sind die Apologeten") und S. 7 („Die *pugio fidei*", „Humanismus insbesondere Plato's"). — Was den Inhalt betrifft, so erlaube ich mir folgende Ausstellungen. S. 7. Anm.: Die Summa bezweckt ihrem Hauptinhalte nach auch die Begründung — sei es durch stricten Beweis, sei es durch Congruenz — der christlichen Lehre. S. 17: Erklärung von Emanatismus befriedigt nicht, Spinoza ist kein Evolutionist im eigentlichen Sinne. S. 17 f.: Auch wenn das Gefühl „ein drittes Grundvermögen unserer Seele ist", nehmen wir es „für die Religion in Anspruch". S. 19 ff.: Die Eintheilung der verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Religion ist nicht richtig durchgeführt. S. 25: Die Erklärung von übernatürlicher Offenbarung als „unmittelbaren" bedarf einer deutlicheren Fassung, damit die zweifache „Unmittelbarkeit" besser verstanden werde. S. 28: Verstehen kann man ein Geheimniss, nur nicht völlig; aus dem angegebenen Umstande folgt nicht, dass eine übernatürliche Offenbarung Geheimnisse enthalten müsse. S. 30: Die Beziehung auf den *status naturae lapsae* kommt nicht in Betracht, sondern nur der thatsächliche Zustand der Menschheit. S. 84 f.: Die Verfassung der Kirche zuerst als durch den Stifter „gegeben" nachzuweisen und erst dann speculativ zu begründen, wäre vielleicht mehr vorzuziehen. Der Buddhismus verdiente eine eingehendere Berücksichtigung.

Paderborn. **Dr. Al. Otten.**

Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique. Par F. Picavet. Paris, Leroux. 1896. p. 24.

Bis zu der in vielfacher Beziehung ergebnissreichen Abhandlung Denifle's im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des M. A. Bd. I: „Die Sentenzen Abälard's und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts", war es allgemeine Annahme gewesen, dass die Scholastiker der Blüthezeit wie einen grossen Theil ihrer philosophischen Doctrin, so auch ihre eigenthümliche Vortragsweise, die scholastische Methode, Aristoteles entnahmen. Die scholastische Methode sollte nichts

anderes sein, als eine Art Copie jenes Verfahrens, das die sogen. Aporien bei Aristoteles kennzeichnet. Denifle's Darstellung der Entwickelung, welche die *libri sententiarum* bis zum 13. Jahrh. hin nahmen, führt nothwendig zu einer anderen Anschauung, zu der nämlich, dass die scholastische Methode nicht etwas äusserlich zu der scholastischen Lehre Hinzugekommenes und zufällig in sie Aufgenommenes ist, sondern dass sie sich in innigem Zusammenhange mit der allmählichen Entwickelung des scholastischen Lehrinhaltes und zwar des theologischen herausgestellt hat.

Dieser Ueberzeugung wurde in dem vorliegenden Jahrbuch 2. Bd. (1889) S. 52 ff. vom Referenten Ausdruck gegeben, und besonders darauf hingewiesen, dass die Schriften des Aristoteles, in denen er das eigenthümliche Verfahren der Aporien anwendet, dem christlichen Abendlande zu jener Zeit noch gar nicht bekannt waren, als die scholastische Methode in ihren Grundzügen bereits fertig war, nämlich zur Zeit Abälard's.

Damit ist nun auch P. einverstanden. In einem anderen Punkte dagegen glaubt er von den Darlegungen des Ref. an dem genannten Orte und im Grunde genommen auch von denen Denifle's abweichen zu müssen. Denifle hatte a. a. O. S. 587 gegen eine unrichtige Auffassung Gieseler's gezeigt, was unter den *libri sententiarum* zu verstehen sei, dass sie in erster Linie nichts anderes seien als Sammlungen von „Aussprüchen, Thesen, Quästionen, Abhandlungen, welche man aus den hl. Vätern, den kirchlichen Lehrern und den Canonensammlungen nahm", und dass bezüglich dieses allgemeinen Charakters kein Unterschied bestehe zwischen den *libri sententiarum* des 12. Jahrh. einschliesslich des Abälard'schen *Sic et Non* und den frühesten bekannten Sentenzensammlungen eines Prosper, Isidor und Tajus. Was lag daher näher, als die Methode der *libri sententiarum* bis zu dem frühesten Auftreten ähnlicher Schriftwerke zurückzuverfolgen?

Dagegen glaubt nun P. Einspruch erheben zu sollen, indem er bemerkt:

„On a cité parmi les ouvrages où elle (la méth. scol.) se trouve en germe le Liber Sententiarum Prosperi etc. Mais dans ces compilations de Prosper et d'Isidor il n'y a absolument rien de méthodique" (p. 4).

Allein es kann doch nicht geleugnet werden, dass eines der Hauptmerkmale der scholastischen Methode das Zurückgreifen auf die Autoritäten, auf die ganze frühere Lehrtradition ist. Und darin eben, in dem Sammeln und Zusammenstellen autoritativer Sentenzen, geht die Methode in jenen frühzeitlichen Werken überhaupt auf.

Indes konnte nicht mit Ungrund auch darauf hingedeutet werden (‚Phil. Jahrb.' 1889, S. 54), dass bereits in jenen einfachen Sammlungen von Sentenzen die Keime und Impulse zu der ganzen späteren Entwicklung der Methode verborgen lagen. Sobald sich nämlich der Compilator nicht damit begnügte, einen Titel mit nur einem autoritativen Belege zu bekräftigen, sobald er mehrere Sentenzen unter demselben Fragepunkte

aufreihte, die sich dem Sinne nach nicht völlig deckten, war eine Verschiedenheit, wenn nicht schon eine gewisse Gegensätzlichkeit, bereits gegeben, und mochte sich nun der Redacteur des Sentenzenbuches der Mühe unterziehen oder nicht, die Disharmonie zu lösen und einen Ausgleich herzustellen, jedenfalls blieb sie jenem nicht erspart, der an der Hand einer derartigen Sammlung nach dem Ziele einer einheitlichen und zusammenstimmenden Lehre trachtete. Und diese Verschiedenheit einerseits wie die Nothwendigkeit eines Ausgleiches anderseits wuchsen in ganz dem gleichen Verhältnisse, als sich im Laufe der Zeit der Kreis der angerufenen Autoritäten erweiterte. In diesem Hinweise soll indessen keine Schmälerung des Verdienstes Abälard's liegen, welcher in der Erkenntniss des didaktischen Werthes, der in der selbständigen und begründeten Stellungnahme zwischen schwankenden Meinungen liegt, in seinem *Sic et Non* entgegengesetzte Aeusserungen mit Absicht zusammenstellte, das Gegenüberstellen contradictorischer Sätze zu einem methodischen Princip machte und als einen Theil der fortan geltenden Methode in die Schule einführte.

Nach P. steht das Abälard'sche Compilationswerk nicht in einer Entwickelungsreihe mit den bis in die patristische Periode hinaufreichenden *libri sententiarum*. Es hat ganz andere Voraussetzungen. „C'est dans les discussions suscitées par les hérétiques, qu' il faut surtout chercher les antécédants du Sic et Non" (p. 5). Abälard's Thätigkeit sei zu verstehen als Vereinigung von Sentenzen, von denen die einen früher von den Orthodoxen, die anderen von den Häretikern in Anspruch genommen wurden (p. 8) Allein entspricht diese Annahme der Wahrheit? Den Beweis ist P. schuldig geblieben; denn als einen solchen können wir nicht die Constatirung der Thatsache acceptiren, dass im vorausgehenden Mittelalter gläubige und häretische Theologen für ihre beiderseitigen Zwecke Autoritäten zusammenstellten. Er hätte im einzelnen nachweisen müssen, dass ein Zusammenhang zwischen den verfänglichen Sentenzen des *Sic et Non* und den Autoritäten früherer Häretiker besteht.

In Wahrheit will Abälard durchaus nichts anderes unternehmen, als die übrigen Sententiarier, nämlich *diversa sanctorum patrum dicta colligere;* er stellt sie zusammen, wie sie ihm in's Gedächtniss kommen, nur sucht er die Sammlung durch die Gegensätze didaktisch werthvoller zu machen. Von einer Rücksichtnahme auf vorausgehende häretische Arbeiten kann keine Rede sein. Die ganze Vorrede lässt sich als Instanz dagegen anführen. Thatsächlich galt auch schon im 12. Jahrh., wie Denifle nachgewiesen hat, das *Sic et Non* als eine Sentenzensammlung wie alle übrigen.

Als den Vollender der scholastischen Methode sucht der Vf. Alexander von Hales zu erweisen. Er glaubt damit augenscheinlich eine neue These zu vertreten. Sie ist jedoch schon zu wiederholten Malen aus-

gesprochen worden. So sagt z. B. Kleutgen (Theol. der Vorzeit, Bd. 4. S. 15): Alexander „war es, welcher die scholastische Methode insofern vollendete, als sie von ihm ihre eigenthümliche Form empfing." Ziemlich allgemein hielt man früher den *doctor irrefragabilis* nicht nur für den ersten Summisten, sondern man führte auf ihn auch das Eigenthümliche der in den Summen gebräuchlichen Methode zurück. Seit den Studien Denifle's über Abälard und die von ihm beeinflusste Thätigkeit der Sententiarier, seitdem unter anderem neuerdings Gietl's vollständige Veröffentlichung der Sentenzen von Rolandus Bandinellus einen genaueren Einblick in die Art der Sentenzen in der Mitte des 12. Jahrh. ermöglicht, trifft diese Beurtheilung Alexander's kaum mehr zu. Es zeigt sich, dass eine organische Entwickelung von den Sentenzen hin zu den Summen stattfand, dass die Summen des 13. Jahrh. kein wesentlich neues Moment zu den Sentenzen des vorausgehenden hinzufügten und sich nur durch eine allerdings sehr erhebliche Stofferweiterung, die sich namentlich aus der Berücksichtigung der seit dem Ende des 12. Jahrh. benützten neuen philosophischen Litteratur erklärt, auszeichneten, so dass sie ungefähr eine Summe des ganzen damaligen Wissens, nicht nur des theologischen, darstellten. Der Name *libri sententiarum* wurde nunmehr fallen gelassen, weil die neuen Werke mehr waren als blose Sentenzensammlungen, weil sie eine bedeutende selbständige Arbeit der Autoren voraussetzten. Allein eine solche Leistung verrathen bereits die Sentenzen des 12. Jahrh., deren Hauptwerth nicht mehr in der Zusammenstellung von Autoritäten, sondern in der im Anschlusse an sie gewonnenen selbständigen Ansicht des Autors beruht. Speciell in methodischer Hinsicht zeigen sich diese Werke, wie die Sentenzen eines Roland, Omnebene etc. bereits so vollendet, wie die Summe Alexander's. Wir finden hier bereits eine logische Gliederung des Ganzen und der Theile. Den grösseren Tractaten ist ein Frageschema vorausgeschickt. In den einzelnen Fragen selbst ist z. B. bei Roland, dessen Sentenzen c. 1150 verfasst wurden, der Fragepunkt, mit *Quaeritur* eingeleitet, genau formulirt; es folgen die *autoritates* mit *Quod sic* und *Contra*, die *solutio*, beginnend mit *Ad haec dicimus*, und mit *Quod vero dicitur* eine vom Standpunkte der *solutio* aus gegebene Erläuterung der ihr vorausgehenden und ihr scheinbar oder wirklich entgegen stehenden Autoritätsgründe.

Es steht somit fest, dass die scholastische Methode noch im Zeitalter Abälard's, etwa in der Mitte des 12. Jahrh. bereits ihre Vollendung erreicht hat.

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin. Par M. de Wulf. Louvain. Inst. sup. de philos. 1896.

Der Vf. zeigt, welche epochemachende Stellung der hl. Thomas in der Geschichte der Aesthetik einnimmt: er hat dem einseitig vom Alterthum

betonten objectiven Moment des Schönen das psychologische hinzugefügt.

Der hl. Thomas nimmt seinen Ausgangspunkt zur Bestimmung des Wesens vom Schönen von einer berühmten Stelle des Areopagiten, de div. nom. c. 4 n. 7: „Sicut accipi potest ex verbis Dionysii, ad rationem pulcri sive decori concurrit et claritas et proportio:“ [1]) Der hl. Lehrer erklärt sich aber weiter: „Pulcrum respicit vim cognoscitivam; pulcra enim dicuntur quae visa placent: unde pulcrum in debita proportione consistit:“ [2]) und: „Ad rationem pulcri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus“ [3]), womit das psychologische Moment des Schönen in's rechte Licht gesetzt wird. Dies geschieht noch entschiedener in der Unterscheidung des Guten vom Schönen:

„Pulcrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietur appetitus. Sed ad rationem pulcri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulcrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulcra visibilia et pulcros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulcritudinis; non enim dicimus pulcros sapores aut odores. Et sic patet quod pulcrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulcrum autem dicitur id cuius ipsa apprehensio placet!“ [4])

Dieselbe Anschauung findet sich in dem von Uccelli zuerst herausgegebenen Opusc. de pulcro et bono.

Wir können das Endurtheil des Vf.'s nur unterschreiben, wenn er erklärt:

„C'est une erreur égale, de concevoir le beau exclusivement comme objectif ou exclusivement comme subjectif. La verité consiste à reconnaître leur intime correlation. Les conclusions de l'histoire montrent que la philosophie ancienne tout comme la philosophie moderne pèche par défaut, et pour nous il reste, que c'est l'esthétique médiévale, dont S. Thomas est le brillant représentant, qui a le mieux défini la notion générale de la beauté.

Psychologie und Philosophie. Ein Wort zur Verständigung. Von Dr. C. Güttler. München, Piloty & Loehle. 1896.

Als Veranlassung zu dieser kleinen Schrift bezeichnet der Vf. die im November und December des verflossenen Jahres zu gunsten des dritten internationalen Congresses für Psychologie in München gehaltenen Vorträge: „Ueber ästhetische Raumanschauung“ (Lipps), „Ueber Spaltung der Persönlichkeit“ (v. Schrenck-Notzing), „Zur Entwickelung des religiösen Gefühls bei heidnischen Völkern“ (Buchner), „Neuere Forschungen

[1]) 2. 2. q. 145. a. 2. — [2]) 1. p. q. 5. a. 4. — [3]) 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3m. — [4]) 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3m.

über den Bau der Nervencentren" (v. Kupffer), „Willensfreiheit" (Grashey), „Farbenempfindlichkeit und Naturanschauung" (Hirschberger). Unter den Rednern befanden sich auffallender Weise vier Aerzte, woraus die Richtung der neueren Psychologie: durch den Körper zur Seelenkenntniss zu gelangen sich ergibt. Ebenso lässt es das bereits ausgebene Programm des internationalen Congresses wünschenswerth erscheinen,

„die allmähliche Verselbständigung der Psychologie, sowie ihre Lostrennung von der theoretischen Philosophie einmal klar vor Augen zu führen. Gibt es doch nicht wenige Leute, welche unbekannt mit der überraschenden Entwickelung der Litteratur, noch heute der Meinung sind, Psychologie sei ein wesentlicher Bestandtheil der Metaphysik, bewege sich hauptsächlich um die Unsterblichkeit der Seele; wer also in der Psychologie Hervorragendes leiste, sei ohne weiteres den Philosophen alten Styles beizuzählen, während beide Gebiete durchaus verschieden sind."

Demgemäss sucht der Vf. folgende drei Fragen zu beantworten: „Erstens, welche Aufgaben stellt sich die heutige Psychologie und wie sucht sie dieselben zu lösen; zweitens, welche wissenschaftliche Definition kommt der Psychologie zu; drittens, welches ist ihr Verhältniss zur Philosophie, und welchen Platz nimmt sie als Lehrfach ein.

Am meisten praktisches Interesse bietet die Lösung der letzten Frage, in der sich der Vf. im wesentlichen den Vorschlägen A. Dippe's (Socialismus und Philosophie auf den deutschen Universitäten. Leipzig. 1895) anschliesst. Besonders sympathisch berührt uns sein Eintreten für persönliche Arbeit in einem philosophischen Seminar.

„Die Aufgabe dieses Seminars, an welchem alle zukünftigen Staatsdienst-Aspiranten pflichtgemäss theilzunehmen hätten, wäre nicht die philologische Schrift- und Worterklärung, die Grammatik und Lautlehre, wohl aber bestünde sie in der Vermittelung der Originalgedanken, welche seit mehr als einem Jahrtausend auf die Menschheit fortbildend eingewirkt haben. An dieser Stelle könnten sich Psychologie und Philosophie die Hand reichen, denn gleichwie Niemand leugnen wird, dass die alte rationale Psychologie ihre wissenschaftliche Kraft eingebüsst hat, und dass uns die somatische Methode zu wichtigen Aufschlüssen über den Zusammenhang zwischen Seele und Körper verhilft, so darf anderseits von der Experimentalpsychologie niemals in Abrede gestellt werden, dass der Körper das zerbrechliche Gefäss des Geistes ist, und dass uns das Fortleben dieses Geistes in höherem Grade interessiren muss, als irgend welches psychophysische Experiment. Dieses geistige Fortleben wird uns theils durch die Geschichte, theils durch den religiösen Glauben, theilweise aber auch durch die Naturwissenschaft verbürgt; nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft kann die geistige Kraft noch viel weniger der Zerstörung unterworfen sein, als die materielle Kraft der Bewegung.

„Man sage nicht, dass es sich hier um persönliche Ueberzeugungen, aber nicht um Wissenschaft handle. Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn es sich bei dem Glauben vom Fortleben der Seele um einen Ausnahmefall handelte.

Thatsächlich bildet aber dieser Glaube ein Gemeingut der Menschheit, er ist Object der Völkerpsychologie und hat psychologischen Ursprung. Mag man die Eudämonie, oder die Todesfurcht, oder die Thätigkeit der Phantasie, oder die intellectuelle Frage, was nach dem Tode sein wird, oder das Princip der sittlichen Vergeltung als Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens betrachten, stets werden wir auf eine Basis verwiesen, welche uns über die historische Bestätigung dieses Glaubens Aufklärung verschafft. Die Unsterblichkeit, jenes so vielfach und vielseitig erörterte Thema der älteren Psychologie, bedarf aber zur Ergänzung des Gottesbewusstseins, und so führen uns denn die letzten Ziele der Psychologie des normalen Individuums auch zu den letzten Zielen der Metaphysik, Kunst und Religion, zur Vervollkommnung des persönlichen Sein's durch Theilnahme an der intellectuellen Anschauung des Absoluten. *„Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem."* [1])

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Tractatus de gratia divina. Auctore P. Einig. Treveris. 1896. p. 210. ℳ. 2,50.

Dieser theologisch-dogmatischen Abhandlung darf auch im ‚Phil. Jahrb' Anerkennung gezollt werden, insofern sie die so schwierige und inhaltschwere Lehre von der Gnade, welche man wohl als das Geheimniss der theologischen Psychologie bezeichnen könnte, ebenso vollständig und tief, als kurz und klar zur Darstellung bringt. Die Begriffsbestimmungen sind präcis, die Beweisführungen bei aller Knappheit gründlich, die Polemik, welche namentlich in der Gnadenlehre so vielseitig sein muss, zeigt überall, dem Namen des bereits rühmlichst bekannten Vf.'s entsprechend, eine irenische Tendenz.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

---

[1]) Die Münchener „Psychologenschule" sah sich veranlasst, diesem Proteste Güttler's gegen eine „Psychologie ohne Seele" eine eigene Schrift entgegen zu stellen: F. Krüger, Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? Eine Erwiderung. — Unsterblichkeit und Gottesbewusstsein sind diesem Autor keine wissenschaftlichen Fragen.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Von R. Avenarius. Leipzig, Reisland. 1896.

XX. Jahrg., 3. Heft. Th. Achelis, Adolf Bastian. S. 249. Der Nestor der Ethnologen, welcher in diesem Jahre das Fest seines 70. Geburtstages begangen hat, verdient auch die Aufmerksamkeit der Philosophen, insbesondere der Psychologen. Denn eine naturwissenschaftliche Psychologie lässt sich nur durch die Völkerpsychologie gewinnen. Darum verdient A. Bastian hier einen Platz, und dies um so mehr, als er trotz des erdrückenden Details die philosophische Perspective nie aus den Augen verloren hat. — **R. Willy, Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt. S. 261.** Dritter Artikel. (Schluss.) VI. Der Empiriokriticismus und die metaphysische Erkenntnisstheorie. Erfahrungsmässige und metaphysische Wissenscharaktere: »Glauben und Wissen«, »Bekanntes« und »Unbekanntes«. „Wenn es die Philosophen nichts kostet, die Zeit stille stehen zu lassen und aus der gesammten Erfahrung eine tolle Phantasmagorie zu machen, wie sollte man sich da noch wundern, dass das absolut Unbekannte in vermummter Gestalt zum Gott erhoben und angebetet wird? Einerseits der Contrast unserer Erfahrung mit dem grossen unbekannten absoluten Nichts und andererseits das Durcheinanderspiel des empiristischen Bekannten und des transscendenten Unbekannten und die Herabsetzung der Hauptzüge der Erfahrung zu einem Symbol des absolut Unbekannten, dies ist das Kennzeichen der philosophischen Romantik." „Wenn die frühere Scholastik in ihrer naiven Verwechselung der Worte mit den Begriffen und der Begriffe mit den Sachen ein »absolut vollkommenes Wesen« als »Inbegriff aller Realitäten« aufstellte, so häuften sie ihre Prädicate gleichsam so aufeinander, wie wenn wir eine Ziffer durch eine Reihe fortgesetzter Nullen zu einer immer grösseren Zahl anwachsen lassen. — VII. Die Erfahrung und der metaphysische Rationalismus. — **E. Wachter, Zur Natur und Entwickelungsgeschichte der ethischen Erscheinungen und Werthe. S. 302.** „In der Anerkennung eines erkenntniss-theoretischen Relativismus finden sich die zwei Gruppen einig, die wohl die Führung der gegen-

wärtigen europäischen Philosophie innehaben: Die Neu-Kantianer und die Positivisten." Diese Relativität überträgt der Vf. auch auf die Sittlichkeit. „Dieselben Erscheinungen, die der menschlichen Moral unterstehen, sind durch die gesammte Thierwelt ausgebreitet. Das ausnahmslose Gesetz dieses Reiches, wie das der Natur überhaupt ist die Herrschaft und Anerkennung des Stärkeren; das mit den besten Mitteln Ausgerüstete überwältigt im Lebenswettstreit das Schwächere, und dies geht zu grunde. Selbstsucht, schroffste Nützlichkeit bilden die treibenden Kräfte." Ergebniss: 1. Erweiterter Grundsatz des Relativismus. Wie die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen, so gelten auch die ethischen und ästhetischen nur beziehungsweise, nicht aber unbedingt. 2. Von der Relativität der ethischen Werthurtheile auf ihre Ungiltigkeit überhaupt zu schliessen, ist so falsch, wie ein entsprechender Schluss von der Relativität der Sinneswahrnehmungen aus. 3. Vielmehr ist die Sittlichkeitsanschauung der Anthropinen nach der Eigenart der jeweiligen Rassen- und Volksanlage so verschieden, wie es das Weltbild bei allen Thieren nach der Besonderheit des Baues zu sein scheint. Oder in anderer Wendung: Die normale Sinneswahrnehmung ist wirklich für die betreffende zoologische Gruppe; das durchschnittliche oder gemeine Werthurtheil gilt für die betreffende anthropologische und ethnologische Gruppe. 4. Aus der Thatsache mannigfacher ethischer Bedeutungsentwickelung von der ursprünglichen ethischen Bedeutung eines Lautbildes aus folgt: Die ethischen Begriffe oder Werthe sind von Natur nicht stetig (constant), sondern wandelbar, wenngleich einzelne Lautbilder lange Zeit ihren Werth behalten können." — **Huggenheim, Nachtrag zum Artikel über Spinoza. S. 330.**

4. Heft. Fr. Carstanjen, Nachruf an R. Avenarius †. S. 361. — O. Krebs, Avenarius' Berichtigungen zur „Kritik der reinen Erfahrung." S. 392. Der Vf. verzeichnet alle Verbesserungen, welche Avenarius an seinem Werke angebracht wissen wollte und seinen Schülern zur Correctur empfohlen hatte. — **S. Kableschkoff, Die Erfahrbarkeit der Begriffe geprüft an dem Begriffe der Erziehung. S. 406.** Diese Abhandlung ist ein Versuch, den Begriff der Erziehung vom empiriokritischen Standpunkte des Avenarius'schen Positivismus aus zu betrachten. „Die Frage wäre also die: Ist der Begriff der Erziehung ein Erfahrungs- oder ist er kein Erfahrungsbegriff?" „Man spricht von einer physischen Erziehung; es gibt aber keine solche. Der Erfahrung nach gibt es nur geistige Erziehung." „Wenn alles Erfahrung ist, so fällt der Gegensatz von Erfahrungs- und Nicht-Erfahrungssein weg." „Der Begriff der Erziehung kann ebenso aus der Erfahrung gewonnen werden, wie auch nicht. Von unserem Standpunkt aus hat das nichts mehr zu sagen als: Der Begriff der Erziehung kann ebenso als Erfahrungsbegriff charakterisirt werden wie auch nicht; und das Beilegen und Nichtbeilegen

der Charakteristik »Erfahrung« hängt in jedem Falle vom Sinne und Umfange des individuellen theoretischen Vorraths ab:" — **E. Reich, Die Socialethik als Lehrgegenstand der Hochschule. S. 441.** „Vor niedriger Gesinnung soll die praktische Philosophie in der hier angedeuteten Weise die akademische Jugend schützen, sie freihalten von der Krankheit des Jahrhunderts, den Beruf vor allem als Erwerb zu schätzen, als Heilmittel aneifernd jeden Erwerb als Beruf, als eine im Dienste der Gesammtheit zu lösende Aufgabe zu fassen. Das Werdende im Seienden soll die Socialethik aufzeigen und den heiligen Enthusiasmus wecken, der nach Fr. A. Lange's kühner Hoffnung, mit der Forderung des Unmöglichen das Wirkliche aus den Angeln reisst:" — **Bericht über den III. Internationalen Congress für Psychologie zu München, 4. bis 7. August 1896. S. 471.**

2] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1896.

2. Bd., 3. Heft. J. Bergmann, Der Begriff des Daseins und das Ich-Bewusstsein. S. 289. Obwohl das Dasein nicht als Prädicat eines Urtheils dienen kann, so ist es doch etwas in den daseienden Dingen Liegendes, ein Inhaltsbestandtheil jedes Begriffes; denn alles, was wir denken, müssen wir als daseiend denken. Was denken wir nun aber, wenn wir etwas als daseiend denken? Wir denken es als zusammenseiend mit anderen, als Bestandtheil eines Ganzen, das wir Welt nennen. Was ist nun aber die Welt? Diese ist das die daseienden Dinge enthaltende Ganze. Diese Definition enthält keinen Cirkel, wenn man das denkende Subject heraushebt. Wir können gar nichts als daseiend denken, ohne es einerseits unabhängig von unserem Ich und anderseits als in Beziehung stehend zu demselben zu denken: „Die Beziehung nun, in die wir ein Ding ausser uns zu unserem Ich setzen, indem wir es als daseiend denken, ist die des Zusammenseins derselben mit unserem Ich in einem Ganzen, der Welt. . . . Worin besteht nun aber das Dasein des eigenen Ich? . . . Wir denken auch unser die Welt und Dinge in der Welt denkendes Ich als ein Daseiendes dadurch, dass wir es in Beziehung bringen zu unserem es denkenden Ich. Diese Beziehung zu unserem Ich ist aber in unserem Falle nicht die des Zusammenseins, auch nicht die des Ganzen zu einem Bestandtheile, sondern Identität. Wir denken also unser Ich selbst als daseiend dadurch, dass wir es, das die Welt und die Dinge in der Welt denkende, identificiren mit dem es selbst denkenden:" „Die Identität meines Ich mit sich selbst, in der sein Dasein besteht, ist näher Identität meines Ich, inwiefern es das von mir Gedachte ist, mit meinem Ich, inwiefern es das mich Denkende ist. Sie kommt also dem Ich dadurch zu, dass es sich selbst denkt, und nur insofern, als es sich selbst denkt. Sie ist einerlei mit dem Sich-selbst-denken, dem Selbstbewusst-

sein meines Ich. . . . Die Identität meines Ich als Gedachten mit sich als Denkendem, oder das Dasein meines Ich besteht also darin, dass ich bin, in meinem Ich-sein. »Das Ich setzt sich selbst«, sagt Fichte, »und es ist, vermöge dieses blosen Setzens, durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines blosen Seins«. . . . Die blose Vorstellung meines Ich ist also schon Erkenntniss meines Daseins. Oder, was dasselbe ist: das mit der blosen Vorstellung Ich zusammenfallende Urtheil »Ich bin« ist analytisch und näher primitiv analytisch, und mithin denknothwendig und *a priori*." — **P. Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. S. 317.** § 12. Parallelismus der Functionen des individuellen und socialen Lebens. § 13. Grundclassen socialer Thätigkeit. § 14. Die Gesetzlichkeit der socialen Entwickelung und ihr Ziel. § 15. Die Tugenden des Gemeinschaftslebens. — **B. Erdmann, Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken. S. 353.** Das allgemeine psychologische hier zu lösende Problem lautet: „Welche Beziehungen finden thatsächlich zwischen dem Denken, gleichviel ob es giltiges oder ungiltiges, irrthümliches Denken ist, und der Sprache statt, gleichviel welcher Sprache und Sprachstufe sie zugehört, gleichviel also, welche materiellen und formalen grammatischen Bestandtheile und welche Schriftformen sie aufweist." — Das allgemeine psychophysische Problem lautet: „Welche Beziehungen finden thatsächlich zwischen den mechanischen Correlaten des Denkens und den mechanischen Correlaten der Sprachvorstellungen statt, die wir als Symbole des Gedachten benutzen?"

4. Heft. J. Bergmann, Wolff's Lehre vom complementum possibilitatis. S. 449. Wolff bestimmt die Existenz eines Dinges als Ergänzung seiner Möglichkeit. „Der Fehler der Lehre Wolff's vom Begriffe der Existenz liegt in der Annahme, die er fälschlich glaubte bewiesen zu haben, dass jedes mögliche Ding, d. i. jedes Ding, zwischen dessen Essentialen kein Widerstreit bestehe, ein existiren-könnendes d. i. ein so beschaffenes sei, dass auch zwischen seiner Essenz und seiner Existenz kein Widerstreit bestehe." — **C. W. L. Charlier, Ist die Welt endlich oder unendlich in Raum und Zeit? S. 477.** Diese Frage kann 1^0 rein speculativ, 2^0 naturphilosophisch, 3^0 rein empiristisch behandelt werden. Auf erstere Weise suchen sie Kant und Spencer zu lösen: beide suchen zu zeigen, dass die Vernunft mit derselben Evidenz Ja und Nein sagen könne, womit beide glauben, die Metaphysik gestürzt zu haben. Vf. meint dagegen, es liesse sich *a priori* nichts darüber bestimmen. Dagegen glaubt er zweitens aus dem Satze von der Constanz der Materie ihre Ewigkeit erweisen zu können. Die Unendlichkeit des Weltraumes glaubt er durch das Argument von Olbers ausgeschlossen: Wir wollen, so argumentirt er, der Einfachheit halber annehmen, dass die Sterne im Raume gleichförmig vertheilt und von derselben Lichtstärke wären. Dann

ist klar, dass, wenn wir die Erde als Mittelpunkt einer Sphäre ansehen, und den Radius dieser Sphäre wachsen lassen, wir innerhalb derselben um so mehr Sterne erhalten, je grösser wir den Radius nehmen, und zwar so, dass, wenn wir den Radius doppelt so gross nehmen, die Zahl der in der Sphäre enthaltenen Sterne $2^3 = 8$ mal so gross wird; wenn der Radius 4 mal so gross wird, die Zahl der Sterne $4^3 = 64$ mal so gross ist usw. Wenn man nun die Lichtstärke eines Sternes im umgekehrten Verhältniss zum Quadrat seines Abstandes abnimmt, so kommen wir zu dem merkwürdigen Schluss, dass die (scheinbare) Gesammtlichtstärke aller Sterne innerhalb einer Sphäre proportional dem Radius der Sphäre wächst. Hieraus aber folgt, dass, wenn wir die Zahl der Sterne unendlich annehmen, die Gesammtmenge von Licht, das zu uns von den Sternen kommt, unendlich gross sein würde. Wenn wir die Berechnung etwas genauer ausführen und in Betracht ziehen, dass Sterne sich gegenseitig decken können, so kommen wir zu der strengeren Schlussfolgerung, die zuerst von Olbers[1]) ausgesprochen worden ist: „Sind wirklich im ganzen unendlichen Raum Sonnen vorhanden, sie mögen nun in ungefähr gleichen Abständen von einander oder in Milchstrassensystemen vertheilt sein, so wird ihre Menge unendlich, und dann müsste der ganze Himmel aber so hell sein wie die Sonne!“ Dieser Schlussfolgerung könnte man freilich dadurch entgehen, dass man die Helligkeit des Lichts schneller abnehmen lässt; diese Hypothese hat Olbers wirklich aufgestellt, undurchsichtige Massen im interstellaren Raume sollen das Licht absorbiren. Dagegen kann nach dem Astronomen Seeliger das Gravitationsgesetz nicht bestehen, wenn die Anzahl der Sterne unendlich ist. Man kann annehmen, dass die Sterne gleich vertheilt sind und eine Kugel von unendlichem Radius darstellen. Die Gesammtanziehung, welche diese ganze Kugel auf einen einzelnen Stern ausübt, ist nach einer bekannten Theorie proportional dem Abstande dieses Sternes vom Mittelpunkt der Kugel. Nun kann aber in einer unendlichen Kugel jeder Punkt beliebig als Mittelpunkt gerichtet werden, und somit würde die vom gesammten Weltall auf den Stern ausgeübte Attraction beliebig gross (oder beliebig klein) sein. Dies hat aber keinen Sinn. — Endlich glaubt Vf. auf rein empirischem Wege die Begrenztheit des Weltalls darthun zu können. Den Sternensystemen selbst kann kaum Unendlichkeit zugeschrieben werden, höchstens den Nebeln. Nun gehören aber diese, wie ihre ganze Anordnung zeigt, zum Milchstrassensystem.[2]) Nach v. Herschel ist die Milchstrasse begrenzt, in ihrer Längsrichtung bestimmt er sie auf 12000 Lichtjahre. — **F. Tönnies, Jahresbericht über Erscheinungen der Sociologie aus den Jahren 1893—94 nebst Vorbericht.** S. 487.

[1]) Bode's ‚Astronomisches Jahrb.' 1826. S. 113. — [2]) Vgl. „The system of stars by Miss Agnes Clarke. London. 1890.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1896.

III. Jahrg., 2—4. Heft. O. Flügel, Neuere Arbeiten über die Gefühle. S. 81. Der Vf. beschäftigt sich mit der Gefühlstheorie Lehmann's, welche er im wesentlichen mit der Herbart'schen im Einklang und darum dessen Polemik gegen Herbart für ungerechtfertigt findet. Die körperlichen Erscheinungen der Gefühle erklärt L. durch Associationen, die bis in's Kindesalter hineinreichen. Die ersten Lustgefühle des Kindes erweckt die warme süsse Milch. Dieselbe regt aber den Magen, den Stoffwechsel, die Körperwärme, die Herzthätigkeit, das Leistungsvermögen der Muskeln und Nerven an, womit eine erhöhte vasomotorische Thätigkeit verbunden ist. Kommt nun später ein anderes Lustgefühl, so erweckt dasselbe die frühere Freude am Süssen und Warmen. Damit wird aber auch wieder die mit derselben verbundenen vasomotorische Erregung hervorgerufen. Der vasomotorische Apparat kann aber auch direct durch Spirituosen u. dgl. angeregt werden: dann verbindet sich damit auch ein Gefühl der Lust. Umgekehrt entstehen die ersten Unlustgefühle durch Leere des Magens und Frost, welche den Organismus in entgegengesetzter Richtung beeinflussen. Es wird weniger Blut erzeugt, dieses tritt aus den Extremitäten nach dem Herzen zurück, die Körperwärme sinkt, der Stoffwechsel wird herabgesetzt: die Gefässe verengen sich. Kommt nun ein anderes Leid, so weckt dies das Gefühl des Hungers und der Kälte, und damit treten auch die vorigen Körperzustände wieder auf. So erzeugt jede Unlust Gefässverengung. Dass die Ausserungen der Affecte nur Associationserscheinungen sind, beweisen nach L. die Hypnotisirten. Zieht man ihnen den Mundwinkel nur ein wenig abwärts, so folgen auch die übrigen Zeichen der Unlust nach: Runzeln der Stirne, schlaffes Herabfallen der Arme. — **O. Flügel, Der substantielle und der actuelle Seelenbegriff und die Einheit des Bewusstseins. S. 93, 161, 241.** Der Vf. gibt zunächst eine geschichtliche Uebersicht über die Frage von Descartes, Leibniz, Locke an bis Wundt, Paulsen, um zu zeigen, dass diejenige Psychologie, die heutzutage dem actuellen Seelenbegriff huldigt und sich die voluntarische Psychologie nennt, „sehr alte Bahnen wandelt und inbezug auf diese Punkte auch nicht einen neuen Gesichtspunkt hinzubringt. . . . Es soll nun weiter dargethan werden, wie selbst die Vertreter des actuellen Seelenbegriffes, sobald sie ihre Gedanken einigermaassen entwickeln, immer wieder zu Anschauungen gedrängt werden, welche genau gefasst, zu dem substantiellen Seelenbegriff hinführen. Dies wird gezeigt an Vannêrus, dessen Beurtheilung der

Wundt'schen Actualitätstheorie der Vf. mittheilt, an Ribot und R. Wahle. Letzterer greift den Substanzbegriff in folgender Weise an: „Das Wissen soll in einer Substanz sein. Dieses »in etwas sein« ist aber ein Unding. Das materielle »in etwas sein«, wie das Sein des Weines in der Flasche, darf hier ja nicht herangezogen werden. Auch ist dies streng genommen ein Nebeneinandersein. Wenn wir aber dieses falsche Ineinandersein weglassen, dann ist ein anderes gar nicht ausfindig zu machen. Jedes noch so innige Ineinander, die innigste Verschränkung, Durchdringung ist doch nur ein Verdrängtwerden des einen vom anderen, ein Herum- und Nebeneinanderlagern von Dingen, die gegeneinander aussen bleiben. Die Kategorie des Wissens, das in Einem ist, ist eine rohe bildliche Uebertragung der Aufnahme von Speise und Trank auf die Sinne des Gesichts und Gehörs. Es gibt kein Fachwerk, auch nicht aus Seelensubstanz gebildet, in das die Wissensstücke hineingelagert werden könnten.[1]) Das Ineinandersein, welches W. bekämpft ist allerdings eine Uebertragung von materiellen Verhältnissen. Das Ineinandersein des Accidens wird von seiner Kritik gar nicht berührt: es ist, wie das Insichsein der Substanz, der fundamentalste, eigentlichste, klarste Begriff des menschlichen Denkens. — „Ebbinghaus wider Dilthey." Dilthey hatte eine rein beschreibende Psychologie verlangt, und jede Erklärung verworfen. Dagegen wandte sich Ebbinghaus aber mit einer sehr harten Beurtheilung Herbart's, wogegen der Vf. Einsprache erhebt. — Fritz Schulze hat in seiner vergleichenden Seelenkunde (I. Leipzig. 1892) dadurch den Materialismus zu widerlegen geglaubt, dass er den Stoff selbst leugnet und an seine Stelle die Kraft setzt. Aber wie Fl. bemerkt, auch viele Dynamisten leugnen die Seelensubstanz, ohne welche es keine Unsterblichkeit, die Sch. doch retten will, geben kann. Freilich nimmt er neben den Kraftatomen in der Welt noch „Psychaden" an: „Der Psychade wesentliches, von ihr untrennbares Merkmal ist, von sich zu wissen, bewusste Kraft zu sein. . . . Der Grad dieses Bewusstseins ist oft nur ein sehr geringer, d. h. sie existirt oft unbewusst weiter" (S. 189). Aber das gibt schlechten Unsterblichkeitstrost und ist blos Phantasie.

2] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1896.

42. Bd., 6. Heft. A. Linsmeier, Die Anschauungen der Physiker über den luftförmigen Aggregatzustand und ihre Begründung. S. 330. Während die festen und flüssigen Körper infolge der Cohäsion immer denselben Raum einnehmen, dehnen sich die Gase ohne Einschränkung aus, sie erfüllen jeden ihnen dargebotenen Raum, zeigen also ein jenen entgegengesetztes Verhalten. Die Atomhypothese erklärt dies einfach, während die Stetigkeitstheorie keine Erklärung dafür hat. Die Gasmolekeln sind nämlich so weit von einander entfernt, dass sie keine

[1]) Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. 1894. S. 75.

merkliche Anziehung mehr auf einander ausüben. Zugleich sind sie in starker fortschreitender Bewegung; während sie nun eingeschlossen auf die Wände des Gefässes stossen und so einen bestimmten Druck ausüben, können sie freigeworden unbegrenzt auseinanderstieben. 2. Während zwei Flüssigkeiten, wie Oel und Wasser, sich nicht mischen, durchdringen sich zwei Gase immer und zwar ist in einem Gemisch mehrerer Gase, welche keine chemische Wirkung auf einander ausüben, die Expansivkraft des Gemisches nahezu gleich der Summe der Expansivkräfte der einzelnen Gase, von denen jedes für sich den ganzen Raum einnähme (Gesetz von Dalton). Die Atomhypothese erklärt dies dadurch, dass die Abstände zwischen den Molekeln im Verhältniss zu deren Grösse sehr bedeutend sind, und so die Molekeln des einen Gases in die Zwischenräume des anderen eindringen; wenn sie dabei auch häufig auf einander stossen, so wird doch endlich eine gegenseitige Durchdringung eintreten müssen. Die Stetigkeitstheorie müsste hier ein Zerreissen der zusammenhängenden Materie annehmen, für welche kein Grund vorhanden ist, im Gegentheil ist bei der Homogeneität der Massen eine solche unmöglich. 3. Das Mariotte'sche oder Boyle'sche Gesetz: Die Volumina eines Gases verhalten sich umgekehrt, wie der auf dasselbe wirkende Druck: $v : v_1 = p_1 : p$ oder $pv = p_1 v_1$. Wird das Gas von dem ursprünglichen Raum v auf den halben $\frac{v}{2}$ zusammengepresst, so sind jetzt in $\frac{v}{2}$ doppelt so viel Molekel als vorher; es erfolgen also auch doppelt so viele Stösse an die Wand des Gefässes: der Druck auf dieselbe ist doppelt so gross. 4. Abweichungen vom Mariotte'schen Gesetze. Dasselbe gilt nämlich nur für mässige Drucke; bei höheren Drucken ist das Product aus Volumen und Druck (pv) nicht mehr constant, sondern pv nimmt bei steigendem Druck immer mehr ab, ereicht ein Minimum, von wo an es wieder wächst. Die Erklärung ergibt sich aus der räumlichen Ausdehnung der Molekeln und aus der Cohäsion: zuerst wirkt die Cohäsion, um pv zu vermindern, sodann das Volumen der Molekeln, um pv zu vergrössern. Durch das Zusammenpressen wird der Abstand der Molekeln geringer, die Anziehung kann sich stärker bethätigen, sie wirkt wie eine Druckvermehrung, es braucht also p nicht mehr so stark zu sein: pv wird kleiner. Dagegen vergrössert die Ausdehnung der Molekel das Product pv. Was oben gesagt wurde: In dem auf den halben Raum zusammengepressten Gase finden doppelt so viele Stösse an die Wand statt, gilt nur strenge, wenn die Molekeln Punkte sind; haben sie eine Ausdehnung, so stossen sie mit dem einen Ende früher an die Wand, als wenn sie Punkte wären, sie kehren also auch schneller um und stossen wieder früher an die andere Wand, wodurch eine Vermehrung der Stösse herbeigeführt wird. Da nun der Druck des Gases von der Zahl der Stösse abhängt, so ist pv grösser als bei den vorher gesetzten Punktmolekeln. In Wirklichkeit trifft die

Molekel nicht immer die Wand, sondern oft eine andere Molekel. Aber dieser Umweg ändert an der Sache nichts Wesentliches. — G. A. Hirn hat gegen die kinetische Gastheorie heftigen Einspruch erhoben; derselbe ist aber von den bedeutendsten Physikern widerlegt worden. Z. B. aus der kinetischen Gastheorie folgt, dass sich die innere Reibung der Gase proportional mit der Quadratwurzel aus der absoluten Temperatur ändere. Hirn's Versuche ergaben, dass sich die Reibung mit der Temperatur gar nicht ändere. Aber fünf andere Experimentatoren fanden eine Zunahme der Reibung mit der Temperatur. Heen, der sich eingehend damit beschäftigt und sorgfältige Versuche angestellt hat, kommt zum Schlusse: „Man kann somit behaupten, dass die Gastheorie von Clausius vollkommen übereinstimmt mit den Thatsachen, welche sich auf innere Reibung dieser Körper beziehen." . . . Ferner hat Hirn berechnet, dass die Luftmolekel, welche nach der Gastheorie mit einer Geschwindigkeit von 485 m aufsteigen müssten, wegen der Erdschwere nur eine Höhe von 12000 m erreichen könnten. Nun sind aber Sternschnuppen von 100000 m gemessen worden. Indess ist 485 m nur ein Mittelwerth, manche Molekeln können eine viel grössere Geschwindigkeit haben. Auch nimmt die Erdschwere in jenen Höhen stark ab. — Hirn folgert aus der atomistischen Vorstellung über den Gaszustand, dass die Schallgeschwindigkeit mit der Schallstärke wachsen müsste, und so z. B. entfernte Musik unharmonisch klinge. Die früheren Versuche Reynault's und die neuesten von Violle und Vautier über Schallfortpflanzung in Röhren haben wirklich eine Abhängigkeit der Schallgeschwindigkeit von der Schallstärke nachgewiesen. Eine solche ist freilich nicht so stark, dass sie eine Musik in der Ferne bedeutend unharmonisch mache. Denn alle Instrumente spielen meistens gleichzeitig *forte* und gleichzeitig *piano*. Kleinere Verschiebungen, etwa $^1/_{50}$ Secunde, in der Zeit der Tonangabe werden auch vom bestgeschulten Orchester nicht vermieden und stören keineswegs. Musikalisch gebildete Ohren bemerken allerdings bei entfernter Musik Tonverschiebungen und Störungen der Harmonie. Die höheren und stark gesungenen Töne auch des mustergiltigsten Chores eilen für solche Ohren etwas voraus, während der Bass etwas nachschleppt. — Die Physiker haben sich durch Hirn in ihren Anschauungen nicht beirren lassen. O. E. Meyer hat in seinem Werke: „Die kinetische Theorie der Gase" (2. Aufl. 1895) alles was die Physiker Wissenswerthes über diesen Gegenstand zu tage gefördert haben, zusammengestellt. „Das Studium dieses Buches ist geeignet, den Gegnern der kinetischen Gastheorie jede Aussicht auf Erfolg ihrer Gegnerschaft zu benehmen." — **E. Wasmann, Zur neueren Geschichte der Entwickelungslehre in Deutschland. S. 362, 417, 479.** „Die Entstehung der Menschenform." Haacke meint: „Wer sich nicht dem Wunderglauben in die Arme werfen, d. h. wer Gott nicht zu einem Durchbrecher der von ihm selbst gegebenen Gesetze erniedrigen will, der ist gezwungen, die

Abstammungslehre anzunehmen und sie auch auf den Menschen anzuwenden. Es kann sich also für uns um weiter nichts handeln, als um eine Untersuchung über die muthmasslichen Thierformen, die zu der Vorfahrenschaft des Menschen gehört haben!" W. zeigt, wie sich H. selbst widerlegt: Der Naturforscher kommt manchmal bei ihm zum Durchbruch, aber alsbald macht ihn der Atheist wieder todt.

10. u. 11. Heft. A. Linsmeier, Die Atomhypothese in der Wärmelehre. S. 613, 676. Die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, die Aggregatzustände, die Vorgänge beim Eisschmelzen, das oberflächliche Verdampfen der Flüssigkeiten, das Sieden derselben, welches nur bei einer bestimmten vom Drucke abhängigen Temperatur stattfindet, die Sättigung der Dämpfe, die latente Wärme usw. lassen sich ganz ungezwungen durch die Atomhypothese, in keiner Weise durch die Stetigkeitshypothese erklären. Die Vorgänge beim Eisschmelzen scheinen auf den ersten Blick eine Schwierigkeit gegen die Atomistik zu bieten. Wenn durch die Wärme der Molekelabstand vergrössert wird, müsste bei allmähliger Wärmezufuhr der Körper durch alle Zwischenstufen der Weichheit in den flüssigen Zustand übergehen; die Verflüssigung geschieht aber sprungweise. Ferner müsste das Schmelzwasser, weil in ihm die Molekeln weiter von einander abstehen, leichter sein als Eis; dieses schwimmt aber wie bekannt auf dem Wasser. Darauf ist zu erwidern, dass, wenn der Körper keiner Krystallisation fähig ist, dann allerdings die Wärme ihn, z. B. Wachs, immer weicher macht. Anders bei den Krystallen, wie z. B. dem Eis. Um die doppelte Schwierigkeit zu lösen, reicht die atomistische Annahme hin, die auch anderweitig bestätigt wird, dass die Eismolekeln grösser sind, als die Wassermolekeln, welche letztere den Raum besser ausfüllen. Die Formel für die Wassermolekel H_2O ist eigentlich nur für den Wasserdampf gefunden; aber nach anderen Erscheinungen sind die Molekeln des flüssigen Wassers über 0° im Durchschnitt H_8O_4 und werden auch bis zum Siedepunkt nicht kleiner als H_4O_2. Für eine Veränderung der Molecularstructur spricht auch die Thatsache, dass die Abkühlung des Wassers nicht stetig der Zeit proportional geht, sondern von 14° abwärts sich zunehmend verlangsamt. Auch die Dichte nimmt bis zu 16° herab regelmässig zu, von da unregelmässig und stets geringer bis 4°, wo es am dichtesten ist, um von da statt zu-, abzunehmen. Bei 14° müssen sich also grössere Molekeln bilden, welche den Raum weniger dicht ausfüllen.

3] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1896.

11. Bd., 2. Heft. E. Rolfes, Die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelischen Gotteslehre. S. 129. I. Artikel. Der Vf. beurtheilt die Theologie des Stagiriten nach dessen Aussprüchen günstiger als manche

Gegner, wie z. B. C. Elser. — **M. Glossner, Des Card. Pásmány Physik. S. 139.** Glossner findet in dieser Physik die Merkmale der späteren Scholastik (von der engeren Thomistenschule abgesehen): einen gewissen Nachlass der speculativen Kraft, der sich insbesondere in der Auffassung der Materie, in nominalistischen und occasionalistischen Ansichten äussert, verbunden mit einer freieren Stellung Aristoteles gegenüber und einem Ueberwuchern der Dialektik über die Speculation. Den nominalistischen Einfluss bekundet auch die Schlussbemerkung, die den naturphilosophischen Beweis des Daseins Gottes eliminirt resp. ihn der Metaphysik zuweist. — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 155.** Gegen Chr. Pesch. „Die Vorherbewegung und Vorherbestimmung zur Thätigkeit." — **J. a Leonissa, Die unbefleckte Empfängniss der Gottesmutter und der hl. Thomas. S. 167.** — **J. L. Jansen, Zur Fixirung der Probabilismusfrage. S. 176.** Veranlasst durch eine Abhandlung V. Cathrein's im Aprilhefte des »Pastor bonus«: „Zur Verständigung in der Probabilismusfrage", welche Vf. als einen Schritt zur Vereinigung der Parteien ansieht. Es ist die Frage zu entscheiden: „Darf der Wille den Verstand determiniren, eine *opinio* für die Freiheit, die als *certe minus probabilis* erkannt wird, als Handlungsnorm zu umfassen?" — **R. Zastiera, Die Grenzen der Staatsgewalt, mit besonderer Rücksicht auf das staatliche Strafrecht. S. 185.** Die üblichen staatlichen Strafen sind insbesondere inbezug auf Kinder nicht dem Strafzweck angemessen; dieselben müssten „1. lebhaft empfunden werden, 2. der Oeffentlichkeit verborgen bleiben, und 3. leicht und rasch zu vollziehen sein." — **C. M. Schneider, Die Grundprincipien des hl. Thomas v. A. und der moderne Socialismus. S. 197.** VIII. Die Kirche und die Freiheit. 1. Die Beziehungen der Kirche zur Vernunft. 2. Die Kirche und der freie Wille. 3. Die Kirche und die Herrschaft über die sichtbaren Dinge. — **M. Glossner, Der Herbartianismus und seine Vertheidigung durch O. Flügel. S. 233.** Der Vf. replicirt auf die Kritik, welche O. Flügel dessen Angriffen auf die Herbart'sche Philosophie und Pädagogik hatte zu theil werden lassen.

Miscellen und Nachrichten.

Zur Dionysius-Frage. Die Beantwortung der ebenso interessanten wie schwierigen Frage nach der Echtheit und Entstehungszeit der dionysischen Schriften, welche „gleich einer ägyptischen Sphinx Jahrhunderten Räthsel zu lösen gegeben," ist in jüngster Zeit bedeutend gefördert worden durch die Untersuchungen von H. Koch[1]) und J. Stiglmayr.[2])

Eine Mittheilung über die Forschungsergebnisse derselben sammt einer gedrängten Orientirung über den früheren Stand der Frage glaubt das ‚Phil. Jahrbuch' seinen Lesern bieten zu sollen.

1. Unter dem Namen des Dionysius Areopagita sind überliefert zehn Briefe und vier grössere Schriften, von denen eine über die göttlichen Namen, die zweite über die himmlische, die dritte über die kirchliche Hierarchie, die vierte von der mystischen Theologie handelt. In diesen Werken citirt der Autor noch sieben andere von ihm verfasste Abhandlungen, von welchen aber zur Stunde noch keine sicher nachweisbare Spur gefunden ist.[3])

2. Jahrhunderte hindurch glaubte man, dass der Verfasser dieser Schriften der vom hl. Paulus bekehrte Dionysius der Areopagite, der erste Bischof von Athen sei. In der That legen mehrere Stellen diese Ansicht sehr nahe. Die wichtigsten derselben sind folgende:

a) In der Schrift *de div. nom.* 3, 2[4]) berichtet D.: Er sei mit vielen der Brüder zusammengekommen „*ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος*, zur Schau des Leibes, welcher der Anfang des Lebens ist, und der Gott aufgenommen hat"; das will entweder sagen

[1]) Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften, Tüb. Th. Qu. 1895. S. 353—420. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius-Areopagita in der Lehre vom Bösen, Philologus, 1895. S. 438 ff. — [2]) Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel, Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft. 1895. S. 253—273 und 721—748. Das Aufkommen der Pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Lateranconcil 649. Feldkirch, 1895 (recensirt Th. Qu. 1896 S. 676 ff. und Hist. Jahrb. d. G.-G. 1895 S. 677). — [3]) Einige andere Schriften unter dem Namen des Dionysius Areopagita sind allgemein als apokryph anerkannt. — [4]) Migne S. G. 3. 681.

„zum Besuche der Gottesmutter“ oder „um den Leib Christi zu sehen!“[1]) Zugegen wären gewesen „ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, der Gottesbruder Jakobus und Petrus, die oberste und älteste Spitze der Theologen!“

b) Im siebenten Briefe, der an den „Hierarchen Polykarp“ gerichtet ist, fordert D. diesen auf, den Sophisten Apollophanes (es ist das der Name eines Grammatikers und Sophisten des ersten christlichen Jahrhunderts) zu fragen: „τί λέγεις περὶ τῆς ἐν τῷ σωτηρίῳ σταυρῷ γεγοννίας ἐκλείψεως; Was sagst Du von der Sonnenfinsterniss, welche bei dem heilbringenden Kreuze stattfand? Wir beide sahen nämlich,“ fährt er fort, „damals in Heliopolis zusammenweilend und bei einander stehend, wie der Mond seltsamer Weise auf die Sonne fiel (es war nämlich nicht die Zeit des Neumondes); wie er dann von der neunten Stunde bis zum Abend in den Durchmesser der Sonne übernatürlicher Weise auf der entgegengesetzten Seite wieder eintrat (ἀντικατασταῖσαν)!“ Ep. 7, 2.[2])

Durch diese Stelle wird man sofort an die bei dem Tode des Heilandes eingetretene Sonnenfinsterniss erinnert.

c) Der zehnte Brief trägt die (wenn vielleicht auch erst später hinzugefügte, doch dem Inhalte selbst entnommene) Aufschrift: „Ἰωάννῃ θεολόγῳ, ἀποστόλῳ καὶ εὐαγγελίστῃ περιορισθέντι κατὰ Πάτμον τὴν νῆσον.“ Diesen Johannes bezeichnet er mit den Worten: „Der Du auch von jenem innig geliebt worden bist, welcher in Wahrheit der Gegenstand des Verlangens und der Sehnsucht ist“, deutlich als den Lieblingsjünger des Herrn. Ihm macht er Hoffnung, dass er, aus seiner Gefangenschaft auf Patmos (τῆς ἐν Πάτμῳ φυλακῆς) befreit, nach Asien zurückkehren werde. Ep. 10.[3])

d) Beachtenswerth ist die Stellung, welche D. zu Paulus einnehmen will, den er oft preist als den μακάριος ἡμῶν ἐκ θεοῦ νομοθέτης, als den θειότατος ἱεροθέτης, als θειότατος, θεῖος Παῦλος, ὁ θεῖος ἀπόστολος, Παῦλος ὁ μέγας. Div. nom. 3, 2[4]) sagt er: „ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου (sc. Ἱεροθέου) λόγων στοιχειωθέντας“, d. h. er sei unterrichtet worden zuerst von Paulus, dann von Hierotheos, eine Auffassung, welche durch Div. nom. 2, 11[5]) bestätigt wird.

e) Die Namen, welche uns in den dionysischen Schriften begegnen, gehören fast durchweg der apostolischen Zeit an: so Timotheus, Cajus, Sosipater, Polykarp, Titus, Simon (vor dessen Wahnsinn

[1]) Die Erklärung Gelzer's (Jahrb. f. prot. Theol. 1892. S. 457 ff.), wonach die Rede sein soll vom Leib des Adam, der nach alter Ueberlieferung auf Golgotha begraben sei, auf dessen Gebeine Christi Blut herabgeflossen, ist zu gekünstelt und gezwungen, um wahr zu sein. (Koch, Th. Qu. 1895. S. 381.) — [2]) M. l. c. 1081. — [3]) M. l. c. 1117 sq. — [4]) M. l. c. 681. — [5]) M. l. c. 649.

Timotheus gewarnt wird, da dieser sich für einen Weisen halte, aber die Auferstehung und Unsterblichkeit leugne, Div. nom. 6, 2[1]), Elymas, der Magier (l. c. 8, 6).[2])

Wer unbefangen diesen Thatbestand prüft, findet es begreiflich, dass seit dem 7. Jahrhundert das ganze Mittelalter hindurch der Apostelschüler Dionysius als Verfasser gelten konnte.

3. Dieser Auffassung tritt aber eine Reihe von Momenten entgegen, welche gebieterisch eine spätere Entstehungszeit fordern. Das Citat aus dem Römerbrief des hl. Ignatius (Div. nom. 4, 12[3]) aus Rom. VII, 2.) könnte noch mit der Abfassung in apostolischer Zeit zusammenstimmen. Aber der Vf. zeigt eine genaue Kenntniss des neuplatonischen Systems, erwähnt die Häresie der Macedonianer, beruft sich auf die alte Ueberlieferung, blickt zurück auf eine lange Reihe theologischer Schriftsteller, citirt den „Philosophen Clemens“ (von Alexandrien, Div. nom. 5, 9)[4]), indirect auch den Origines (l. c.). Das Mönchthum erscheint ihm als eine längst bestehende und vollständig ausgebildete Institution, die kirchlichen Riten und Ceremonien (hl. Messe, Taufe, Firmung, Begräbniss der Todten) sind bis in das einzelnste hinein entwickelt und bestimmt. Schon sind ganze Völker zum christlichen Glauben bekehrt (Coel. Hier. 9, 3)[5]) und nur wenige Heiden verspotten noch das Christenthum (Div. nom. 1, 8).[6]) Berücksichtigen wir endlich das Schweigen der Schriftsteller in den ersten christlichen Jahrhunderten über die dionysischen Schriften, besonders des Eusebius und Hieronymus in ihren Katalogen, und jener, welche wie Athanasius und Cyrillus von Alexandrien verwandte Gegenstände behandelten, so ergibt sich, dass jene Schriften vor dem 4. Jahrhundert nicht wohl verfasst sein können.

Wenn wir nun diese Beobachtung mit der ersten (sub 2) dargelegten vergleichen, so scheint die Schlussfolgerung nothwendig zu sein, dass wir es mit einem Pseudepigraphon zu thun haben.

4. Es ist aber begreiflich, dass eine Ehrenrettung des Dionysius Areopagita versucht wurde, zumal es sich um Schriften handelte, welche seit dem 9. Jahrhundert „einen sehr weitgehenden Einfluss auf die Wissenschaft des Abendlandes gewannen, den Mystikern als Leuchte auf dem dunklen Gebiete der Contemplation und Ekstase dienten, den Scholastikern als Wegweiser in den Speculationen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, über die Idealursachen der Schöpfung, über die Ordnung der himmlischen Geister dienten, den Asceten Aufschlüsse über den dreifachen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung gaben, den Exegeten und Symbolikern das Ideal einer tieferen Auffassung des Schriftwortes und des kirchlichen Ritus vorhielten“[7])

[1]) M. l. c. 857. — [2]) M. l. c. 903. — [3]) M. l. c. 771. — [4]) M. l. c. 847. — [5]) M. l. c. 261. — [6]) M. l. c. 597. — [7]) Bardenhewer, Patrologie. S. 288.

Der Behauptung vom pseudepigraphischen Charakter der dionysischen Schriften trat F. Hipler mit Aufwand grosser Gelehrsamkeit entschieden entgegen[1]):

a) Div. nom. 3, 2 sei nicht Rede von einer „Schauung des lebenerzeugenden und Gott aufnehmenden Leibes"; statt σώματος sei σήματος zu lesen und dieses σῆμα vom Kreuze zu verstehen. Der dort erwähnte Petrus sei nicht der Apostelfürst, sondern ein (alexandrinischer) Patriarch dieses Namens. Ferner wäre ἀδελφόθεος durch Verwechslung aus ἀδελφὸς später entstanden und die ganze Stelle auszulegen von einer Wallfahrt zu den hl. Stätten, zur Grabeskirche und dem wiederaufgefundenen Kreuze Christi, wie solche seit 335 häufig waren.

b) Die Stelle Ep. 7, 2 weise nicht auf die bei Jesu Tod erfolgte Sonnenfinsterniss hin; es sei statt ἐκλείψεως zu lesen ἐκλάμψεως und von der Kreuzerscheinung Rede, über welche der hl. Cyrillus von Jerusalem an den Kaiser Constantius berichtet.

c) Die Aufschrift des zehnten Briefes rühre nicht von dem Verfasser her, sondern spreche die Vermuthung eines späteren Schriftstellers aus. Der oben (sub 2 c.) citirte Schlusssatz entweder ganz oder doch das Wort „Patmos" müsse als Interpolation angesehen werden. Dies solle jedoch nur jenen als Ausweg dienen, welche die Autorität der Handschriften in diesem Fall nicht respectiren wollen. Hipler selbst meint, es habe sich hier der Vf. in die apostolische Zeit versetzt und „vielleicht auf diese seinem poetischen und philosophischen Geiste nicht unangemessene Weise seiner Liebe und Verehrung gegen den Lieblingsjünger des Herrn und das Ideal aller Mystiker einen Ausdruck verleihen wollen."

d) Wenn D. schreibt: „ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου λόγων στοιχειωθέντας", so sei entweder an einen anderen Paulus als den Völkerapostel zu denken, oder, wenn dieser gemeint sei, müsse „μετὰ" nicht mit „nach" (in zeitlichem Sinne), sondern mit „gemäss" übersetzt werden.

e) Die in den dionysischen Schriften vorkommenden Namen, welche mit solchen der apostolischen Zeit zusammenstimmen, könnten kein stringentes Argument bilden, zumal der Adressat des 6. Briefes nach den besseren Handschriften Sopater heisse, was später mit Rücksicht auf den Freund des hl. Paulus (Rom. 16, 21) in Sosipater umgeändert worden sei.

Daraus schliesst Hipler, dass unser Dionysius gar nicht der von Paulus bekehrte Areopagite sein will. Er ist nicht Bischof von Athen, überhaupt kein Bischof, sondern nur Presbyter gewesen; er hat nicht

[1]) Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg, 1861 und Kirchenlexikon 2. A. s. v. Dionysius der Areopagite. 3. Bd. Sp. 1789 ff.

in Griechenland, sondern in Aegypten gelebt, und zwar hier nicht in Alexandrien, wo er nie erwähnt wird, sondern in Rhinokolura (Rhinokorura). So ist er vielleicht der bei Sozomenus (H. E. 6, 29. 31.) erwähnte Abt Dionysius; Petrus, „die Spitze der Theologen" wohl zu identificiren mit Petrus von Alexandrien, dem Nachfolger des hl. Athanasius; Timotheus mit dessen Bruder und Nachfolger auf dem Bischofsstuhle dieser Stadt.

Hipler's Anschauung fand eine ziemlich grosse Zahl von Freunden, unter denen besonders Dräseke[1]) und Nirschl[2]) zu nennen sind, welche sie entweder ganz oder mit einigen Modificationen und Ergänzungen annahmen oder wenigstens durch jene Darlegungen bewogen wurden, die Behauptung des pseudepigraphischen Charakters der Schriften aufzugeben.

5. Hatten schon Einige, wie Hipler, Dräseke, Loofs, Harnack, die Vermuthung ausgesprochen, es möchte ein späterer Interpolator die Hand im Spiele haben, so wurde diese Hypothese ausführlicher und mit Entschiedenheit vertheidigt von Langen.[3])

Nach diesem dachte D. gar nicht daran, sich als den Areopagiten auszugeben. Die Stücke, welche ihn zu einem Zeitgenossen der Apostel stempeln sollen, seien später eingeschoben und der Fälscher, welcher dem Verfasser eine fremde Maske vorband, wäre in den Kreisen der Monophysiten zu suchen. So sei Div. nom. 3,2 die ganze Parenthese von ἡνίκα bis ἀσθενείας, welche die oben 2*a*) citirten, an die apostolische Zeit erinnernden Angaben enthält, als eine Interpolation zu streichen, welche mit ihrer Erzählung in unnatürlicher Weise den Satz zerreisse und mit ihrem den Zusammenhang störenden Inhalt noch auffallender erscheine. Ep. 7, 2 sei nicht Rede von der Finsterniss bei dem Tode Jesu, sondern von einer Verfinsterung in Kreuzesform, wenngleich der Schluss der Finsterniss wohl mit bezug auf jene bei der Kreuzigung Christi auf drei Uhr angegeben sei. Den 10. Brief an Johannes erklärt Langen für eine spätere Fälschung, den Schriften des D. angefügt in der Absicht, ihn zu einem Apostelschüler zu stempeln.

6. Neben dieser Auffassung fand aber die Meinung, dass man es mit einem Pseudepigraphon zu thun habe, manche mehr oder minder entschiedene Vertreter: so an Jürgens[4]), Funk[5]), Christ[6]), Fessler-Jungmann[7]), Gelzer[8]), Bardenhewer[9]) u. A.

Es wurde also „auf der einen Seite der pseudepigraphische Charakter der Schriften geleugnet und die darauf hinweisenden Stellen durch andere

[1]) Ges. patrist. Unters. 1889. S. 25 ff. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1892. S. 408 ff. 505 ff. — [2]) Hist. pol. Bl. 1883. S. 173 ff. 257 ff. und Patrologie. II. S. 134 ff. — [3]) Die Schule des Hierotheos, Internat. theol. Zeitschr. 1893. S. 590 ff. 1894. S. 28 ff. — [4]) Zeitschr. f. kath. Theol. 1880. S. 616 f. — [5]) Litt. Rundsch. 1883. Sp. 711 ff. Th. Qu. 1890. S. 309 f. 1894. S. 172 f. — [6]) Geschichte der griech. Litteratur. 1889. S. 652. — [7]) Instit. Patr. 2. 1890. I. 647. — [8]) Wochenschrift für klass. Phil. 1892. Nr. 4 u. 5. — [9]) Patrologie. S. 288.

Interpretation und Beziehung auf spätere, zeitgenössische Personen und Verhältnisse ihrer apostolischen Anklänge beraubt, auf der anderen Seite der pseudepigraphische Charakter stricte festgehalten. Dazu die dritte Wendung: der pseudepigraphische Charakter wird zugegeben, aber auf eine spätere Interpolation zurückgeführt.“ [1])

7. H. Koch hat nun den Anschauungen Hipler's und Langen's gegenüber eine umfassende Abhandlung veröffentlicht unter dem Titel: „Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften“ [2]), die hierfür in Betracht kommenden Stellen besprochen und die von den genannten Autoren und ihren Anhängern in's Feld geführten Argumente einer eingehenden Würdigung unterzogen. Er gelangt selbst und geleitet auch jene, welche vorurtheilsfrei seinen Ausführungen folgen, zu der Ueberzeugung, „dass der Verfasser unserer Schriften den Schein erwecken will, er habe in apostolischer Zeit gelebt. Die bisherigen Versuche, die Stellen anders zu erklären, müssen wir als gescheitert ansehen. Dieselben aber als Interpolationen zu entfernen, ist angesichts der handschriftlichen Ueberlieferung und der echt dionysischen Sprache derselben nicht statthaft. Wir haben ein Recht, den Verfasser Pseudo-Dionysius, Pseudo-Areopagita zu nennen. Es erscheint freilich vielen als eine harte Rede, dass der Vater der Mystik, dieser theologisch hochgebildete, gläubig-fromme Mann, welchem das Mittelalter nachträglich das Diplom eines *doctor hierarchicus* ertheilte, ein »Fälscher« sein soll. Aber wir haben ihn nicht von unserem, sondern vom damaligen litterarischen Standpunkt aus zu beurtheilen. Den strengsten Richter hat Pseudo-Dionysius an Dr. Paulus gefunden, welcher in den ‚Heidelberger Jahrbüchern‘ 1835 S. 1070 ff. die volle Schale seines Zornes über den „freiwilligen Lügner und dreisten Betrüger“ ausgoss. Man ist aber seither ruhiger geworden und hat eingesehen, dass hier eine historische Beurtheilung besser am Platze ist als moralische Entrüstung. In diesem Punkte nahm es das Alterthum nicht so genau; fast möchte man sagen, die alten Schriftsteller hielten das Pseudepigraphon ebensowenig für Betrug, als wir das pseudonyme Schreiben.“ [3])

8. Für die Ermittelung der Entstehungszeit [4]) der dionysischen Schriften hat der genannte Gelehrte in derselben Abhandlung hingewiesen

---

[1]) Koch, Th. Qu. 1895. S. 361. Die vereinzelten Versuche von Freppel, Kanakis, Ceslaus M. Schneider, Baltenweck, den Areopagiten in seine vermeintlichen Rechte wieder einzusetzen und zu erweisen, dass der vom hl. Paulus bekehrte Dionysius der Verfasser sei, konnten bei dem Gewicht der seit Laurentius Valla von der Kritik vorgebrachten Argumente auf keine Anerkennung rechnen. — [2]) Tüb. th. Qu. 1895. S. 353. — [3]) Koch a. a. O. S. 413 f. — [4]) Die Ansicht Frothinghams (Stephan bar Sudaili 1896), das in syrischer Sprache erhaltene „Buch des hl. Hierotheos über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit“, welches den um 500 lebenden Mönch und Mystiker Stephan bar Sudaili zum Verfasser

auf die Abhängigkeit des D. vom Neuplatonismus und insbesondere von dem letzten namhaften Vertreter desselben, Proklus († 485).

Schon 1889 hatte A. Jahn in seiner Schrift: „Dionysius Areopagita. Sprachliche und sachliche Blüthenlese aus Dionysius dem sogen. Areopagiten zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors" die merkwürdige sprachliche Verwandtschaft des D. mit dem Neuplatoniker Proklus aufgezeigt und daraus die Folgerung gezogen, letzterer habe es nicht verschmäht, auch aus den christlichen Werken eines D. zu schöpfen. Funk bemerkte bei Anzeige dieser Schrift: „Ich schliesse gerade umgekehrt."[1])

Was hier als These ausgesprochen, hat J. Stiglmayr S. J. begründet in seiner Abhandlung: „Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel."[2]) Er stellt eine genaue Vergleichung an zwischen der Schrift des Proklus: „De malorum subsistentia" mit D. de div. nom. c. 4. Die Art und Weise, wie beide auf ihre Thema übergehen, die völlig geänderte Redeweise des Dionysius in der Behandlung dieses Gegenstandes machen schon die Priorität des Proklus wahrscheinlich. „Was uns aber nach diesen mehr vorbereitenden Beweismomenten zur unumwundenen Behauptung berechtigt, dass die Abhandlung des Proklus dem Dionysius dauernd zur Vorlage gedient hat, ist die bisweilen geradezu verblüffende Aehnlichkeit in der Abfolge der einzelnen Abschnitte oder Gedankenreihen, in der Gestaltung der Argumente bezw. der Einwürfe und Widerlegungen, in der Verwendung der bildlichen Ausdrücke, der Gleichnisse und der philosophischen Termini."[3])

Die Abhandlung des Proklus über das Böse ist nach der Berechnung von Freudenthal[4]) nicht vor 440 geschrieben. Ebenso hat D. noch zwei andere Schriften des Proklus benützt: den Commentar zum *Parmenides*, der nach demselben Freudenthal[4]) nicht vor 462 verfasst ist, und den Commentar zum ersten *Alcibiades*, in welchem der zum *Parmenides* citirt ist. Somit wäre für die Entstehungszeit der *Dionysiaca* wenigstens ein fester *terminus post quem* gewonnen.

Weitere Momente bietet Stiglmayr im vierten Jahresbericht des öffentlichen Privat-Gymnasiums an der *Stella matutina* zu Feldkirch: „Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur bis zum Lateranconcil 649." Hier liefert er den Nachweis, dass die für das 4. Jahrhundert als Abfassungszeit vorgebrachten Argumente weder einzeln noch zusammengenommen eine zwingende Beweiskraft besitzen. Er zeigt, dass die dionysischen Schriften

habe, sei die Quelle des D., theilt Koch nicht, meint vielmehr, dass jenes Buch im Anschluss an D. entstanden sei, ohne jedoch vor Veröffentlichung jenes syrischen Textes und der Uebersetzung ein abschliessendes Urtheil fällen zu wollen.

[1]) Th. Qu. 1890. S. 313. — [2]) Hist. Jahrb. d. G.-G. 1895. S. 253 ff. 721 ff. — [3]) A. a. O. S. 259. — [4]) Hermes XVI. 214 f.

ausser den Werken des Proklus die Entscheidungen des Concils von Chalcedon 451, die Einführung des *Credo* in die Messliturgie durch den Monophysiten Fullo 476, das Henotikon des Zeno 482 voraussetzen. Zuerst wohl benützt finden sie sich im Apokalypse-Commentar des Bischofs Andreas von Caesarea in Kappadocien um 500. Danach verlegt St. die Entstehung der *Dionysiaca* in die Zeit zwischen 482 und 500 (vielleicht besser: zwischen 482 und den Anfang des 6. Jahrhunderts, vgl. über die Abfassungszeit des Apokalypse-Commentars des B. Andreas Krumbacher, Gesch. der byzant. Litt. 2. A. S. 131). Gewiss ist, dass auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533 zwischen Severianern und orthodoxen Katholiken von ersteren die dionysischen Schriften herangezogen, aber von dem katholischen Bischofe Hypatius von Ephesus als unbekannt und unecht zurückgewiesen wurden. Ferner bietet Sergius von Resaina († 536) in seiner syrischen Uebersetzung das Corpus der *Dionysiaca*, wie es uns vorliegt. Daraus folgert St., dass jene Schriften von Anfang an den Namen des Areopagiten trugen, dass alle gleichzeitig erschienen und keine weiteren Umformungen erlitten. Hierdurch glaubt er sich zu der weiteren Folgerung berechtigt, dass die sogen. „verlorenen" Werke des Pseudo-D. nur als eine Fiction anzusehen seien, zumal sich nirgends eine Spur von Citaten aus ihnen sicher nachweisen lässt, und in den Angaben des Autors über seine litterarische Thätigkeit Unklarheiten und Widersprüche zu entdecken sind.[1])

Anfangs werden die dionysischen Schriften mehr von Monophysiten, Nestorianern und Monotheleten als von orthodoxen Katholiken herangezogen. Die Ansicht von ihrer Echtheit wurde nach Nordwestafrika und überhaupt in lateinische Leserkreise durch den Diakon Liberatus von Carthago um 560 in dem *„breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum"* vermittelt, dann hauptsächlich durch Gregor d. Gr. gestützt. Entschiedene Anerkennung fanden sie auf dem Lateranconcil 649. Um dieselbe Zeit trat besonders der hl. Maximus Confessor († 662) für ihre Authenticität und Rechtgläubigkeit ein und nahm sie gegen Vorwurf des Monophysitismus in Schutz.

Als den Verfasser vermuthet St. einen Mann aus den Kreisen der »Henotiker«. Die Reihe der Autoren, welche die Schriften benützt haben, wie einige liturgische Indicien machen es wahrscheinlich, dass in Syrien ihre Heimath gesucht werden muss.

So ist in der That die Dionysius-Frage ein gutes Stück weiter gefördert, und die in Aussicht stehenden Forschungen der genannten Gelehrten werden gewiss noch mehr Licht über dieselbe verbreiten.

Fulda. Dr. Leimbach.

[1]) Vgl. auch Koch, Th. Qu. 1895. S. 364.

Die relative Selbständigkeit der Herzthätigkeit ist den Physiologen lange bekannt. „Indessen waren die bisherigen Versuche nur mit dem einfacher gebauten Froschherzen angestellt, nicht aber mit dem Herzen der Warmblüter, das infolge seines eigenen Gefässsystemes der künstlichen Durchspülung mit Blut allzu grosse Hindernisse entgegenbrachte. Neuerdings hat O. Langendorff eine Methode erfunden, mit der die Durchspülung des Kranzadersystems des Herzens durchführbar ist. Wir verzichten darauf, diese Methode hier zu erläutern, sondern beschränken uns auf die Wiedergabe der an Katzen, Kaninchen und Hunden gewonnenen Resultate. Hierin gehört zunächst die Beobachtung, dass beim künstlich durchbluteten Herzen nur ein einziger Herzton zu hören war, welcher mit der Zusammenziehung der Kammern zusammenfiel. Dies war eine Bestätigung der Ansicht, dass es sich beim ersten Herztone im wesentlichen um einen Muskelton handelt, der zweite aber durch das Spiel der Herzklappen hervorgerufen wird, welche beim Fehlen des Blutes in den Herzhöhlen nicht in Thätigkeit treten. Durch Reizung des Vagusnerven kam das Herz regelmässig zum Stillstande. Die Herzgifte Muscarin, Atropin und Kali beeinflussten das überlebende Herz genau so wie das normale. Muscarin rief Verlangsamung der Herzcontractionen und länger anhaltende Stillstände hervor; Atropin beschleunigte die Herzschläge und Kalisalze brachten das Herz zum völligen dauernden Stillstande. Der Einfluss der Temperatur auf das Herz liess sich durch Erwärmung und Abkühlung des zugeführten Blutes zur Anschauung bringen. Die Wärme liess das Herz schneller schlagen als die Kälte; so schlug es bei 40° des speisenden Blutes viermal so schnell, als bei einem Wärmegrade von 15°. Wurde das Speisungsblut noch weiter abgekühlt, auf 11° bis 8,8°, so verringerte sich die Frequenz des Herzens ungemein und wurde häufig dabei so unregelmässig, dass sich die Schlagzahl nicht mehr genau angeben liess. Auf elektrische Einzelreizung reagirte das Säugethierherz in derselben Weise, wie das Froschherz; d. h. während der Systole (Zusammenziehung) hatte ein Inductionsschlag keine Wirksamkeit, während der Diastole (Ruhe) rief er eine Extrazuckung, eine compensatorische Pause und eine Verstärkung der nachfolgenden Systole hervor. Bei stärkeren elektrischen Reizen mit tetanisirenden Strömen trat (wie beim lebenden Herzen) sofort ein »Wogen« ein; nach Aufhören des Reizes konnte dasselbe wieder schwinden; zumeist jedoch, bei Hunden stets, hielt es unbegrenzt an. Blutzerrung, Aufhören der Blutzufuhr erzeugte niemals Wogen und Wühlen des Herzens, sondern eine langsame Abnahme der Herzschläge bis zum gänzlichen Stillstande. Wenn andere Beobachter beim Zusammenklemmen der Kranzader ein Wogen eintreten sahen, so erklärt sich dies mit der mechanischen Reizung des Herzmuskels; bei anderen mechanischen Einwirkungen auf das Herz tritt ja gleichfalls Wogen ein. Einer Durchspülung des Herzens mit 0,7 % Kochsalzlösung

folgte bald Erschöpfung der Herzthätigkeit, die indessen vor völligem Erlöschen durch neue Blutzufuhr wieder entfacht werden konnte. Auch hierin verhielt sich also das Säugethierherz wie das Froschherz. — Wenngleich Langendorff mit seiner neuen Methode, um deren Darlegung es ihm in seiner Abhandlung zu thun war, schon hübsche neue Ergebnisse erzielt hat, so erhofft er von ihrer fortgesetzten Anwendung doch noch »weit grössere«!“[1])

Beziehung des Rückenmarks zu den vegetativen Lebensprocessen. Goltz und Ewald haben durch gänzliche oder theilweise Exstirpation des Rückenmarks bei Hunden ersehen, dass der Fortbestand des Lebens nicht unmöglich gemacht wird. Ein Hund, der nur noch das Gehirn und das Halsmark besitzt, kann jahrelang noch gesund bleiben. Durch zweiseitige Durchschneidung des Rückenmarks konnte das Thier gleichsam in drei zerlegt werden. Das „Vorderthier“ mit Hirn und Halsmark athmete, frass und trank für seine durch gemeinsamen Kreislauf verbundenen Genossen. Das „Mittelthier“ mit nach oben und unten isolirtem Rückenmarkstück, zeigte nur wenig Lebenserscheinungen, besonders nur Reflexbewegungen. Kratzen des Rückens bewirkte blos Schütteln des Mittelthiers, das vordere und das hintere Thier wurden blos passiv mitbewegt. Das Hinterthier ohne alles Rückenmark war gelähmt; die Schliessmuskel des Afters konnten aber nach einiger Zeit wieder fungiren. Die Ernährungsstörungen, welche nach der Operation eintraten, wurden nach und nach gehoben. Die tödtliche Abkühlung, welche der Exstirpation folgte, konnte durch den Wärmkasten paralysirt werden, und später trat auch die normale Temperatur wieder ein.

Diese Versuche beweisen eine gewisse Unabhängigkeit des vegetativen Lebens vom Rückenmark, aber den Mangel jeden Einflusses auf dasselbe beweisen sie auch nach der Ansicht der Experimentatoren nicht. Denn die Energie der Thätigkeiten war bei den operirten Thieren herabgesetzt, sie unterlagen leicht den Zwischenfällen. Wurde die Ernährung nicht sorgfältig überwacht, so traten Verdauungsstörungen ein; die meisten Thiere gingen an eiterigen Entzündungen der Blase zu grunde. Bis zu einem gewissen Grade ist also wahr, was der Philosoph Rosenkranz von dem Zusammenhange des cerebrospinalen und des sympathischen Nervensystems sagt: „Wenn die Sonne des Gehirns untergeht, geht der Mond des Sympathicus auf!“ Die einzelnen noch verbleibenden Lebenserscheinungen des rückenmarklosen Hinterthiers konnten noch nicht mit der Thätigkeit des Sympathicus in Zusammenhang gebracht werden. Sodann waren ja vom Cerebrospinalsystem die wesentlichsten Bestandtheile vorhanden; ihnen kann also und muss immerhin ein Antheil am vegetativen Leben zugeschrieben werden.

[1]) Vgl. „Die Natur“ 1895 Nr. 51 S. 609 f.

Der Schlussbetrachtung der Verfasser kann man jedenfalls vollkommen beistimmen: „Das Hauptergebniss unserer Untersuchung ist der Nachweis, dass auch bei den höheren Thieren und dem Menschen die wichtigsten Lebensvorgänge decentralisirt sind. Unser Organismus gleicht einem wohlverwalteten Staatswesen. Jede Gemeinde soll zunächst in den wichtigsten Fragen für sich selbst zu sorgen wissen. Sie soll nicht darauf angewiesen sein, zur Sicherung ihrer Daseinsbedürfnisse bei jeder Gelegenheit die weit entfernte Regierung anzurufen. Dieser fällt dagegen die Aufgabe zu, da einzuschreiten, wo es gilt, gemeinsame Interessen vieler Gemeinden zu wahren und entlegene Bezirke zu zweckmässigem Handeln zu verknüpfen. Erschütterungen im Bereiche der oberen Staatsgewalt pflanzen sich fort und benachtheiligen das Leben auch der kleinsten Gemeinden. Diese aber können sich von dem Stosse erholen, wenn die örtlichen Daseinsbedingungen gesund geblieben sind.“[1])

Es ist nur zu bemerken, dass die einigende Kraft des Centralnervensystems nicht blos hie und da die gesammten niederen Lebenserscheinungen zu gemeinsamem Zusammenwirken bestimmen, sondern dieselben fortgesetzt beeinflussen muss, um das einheitliche Leben im Menschen zu ermöglichen.

Gehen die Rückenmarksnerven direct oder gekreuzt in's Gehirn? In bezug auf die motorischen Nerven ist die Annahme einer directen Verbindung allgemein; inbezug auf die sensiblen Nerven herrscht weniger Uebereinstimmung. Nach Experimenten von F. Bottazzi im physiol. Institut zu Rom an Hunden verlaufen die Bewegungsbahnen für die Hinterglieder hauptsächlich an gleichnamigen Seitensträngen; die für das Tastgefühl längs Fasern, die ausschliesslich auf derselben Seite wie der Schnitt liegen, die für Schmerz- und elektrisches Gefühl längs Fasern auf beiden Seiten des Schnittes, besonders aber auf der dem Schnitte gleichnamigen. — Unter Berücksichtigung der Forschungen Anderer nimmt Fränkel an, dass die Gefühlsbahnen in verschiedenen Höhen des Rückenmarks sich kreuzen, andere erst im verlängerten Marke. Die Annahme, dass Hemianästhesie ausschliesslich durch Läsion der entgegengesetzten Seite entsteht, gilt nur für diejenigen Fälle, wo die Trennung oberhalb desjenigen Punktes stattgefunden hat, an dem die letzten sensitiven Fasern sich kreuzen, also oberhalb des Rückenmarks.[2])

Beziehungen zwischen Gehirn und geistiger Befähigung. In einem Vortrage über das Rückenmark auf der 26. allgemeinen Versammlung der deutschen anthropologischen Gesellschaft in Cassel 1895 ver-

[1]) Naturw. Rundsch. 1896. Nr. 30. — Pflüger, Archiv für Physik. 1896. 63. Bd. S. 362. — [2]) Vgl. Zeitschrift für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane. XI. Bd. S. 457.

gleicht J. Ranke das Rückenmark, das Centralorgan für die niederen, sensiblen und motorischen Thätigkeiten mit dem Centralorgan der höheren psychischen Thätigkeiten und findet, dass beim Menschen das Rückenmark nur 2% des Gehirns beträgt, während es bei allen untersuchten Thieren relativ viel grösser war; das relativ kleinste Rückenmark hat der Sperling mit 10%. Der Mensch hat nach Ranke im Verhältnisse zum übrigen Nervensystem das relativ grösste und schwerste Gehirn. Auch in dieser Hinsicht steht der Mensch unbestritten und unbestreitbar an der Spitze der gesammten animalen Welt. Indes erklärte auf derselben Versammlung Geheimrath Waldeyer (Ueber die somatischen Unterschiede der beiden Geschlechter) auch unbestritten: „Trotz aller Anstrengungen ist bis jetzt ein bestimmtes Verhältniss zwischen Hirnvolumen, Hirngewicht und geistiger Fähigkeit noch nicht entdeckt!" Dabei neigt er sich freilich der Ansicht zu, „dass wir aus einem hohen Hirngewichte auf eine mehr als gewöhnliche Begabung des Trägers im Durchschnitt schliessen dürfen!" Er glaubt, „dass weitere Untersuchungen in dieser Richtung grossen Werth haben, und dass wir auch bei der Frage nach der Differenz der Geschlechter das Hirngewicht berücksichtigen müssen!"

Der Nervenkitt. C. Weigert ist es nach siebenjähriger Arbeit gelungen, eine elective Neuroglia-Färbung herzustellen, welche auf die physiologische bezw. psychologische Bedeutung des Nervenkittes ein helleres Licht werfen. In der Neuroglia des Menschen wiegen die Fasern vor, Zellen bilden den geringeren Bestandtheil. Die sogen. Deiter'schen Zellen, Spinnenzellen, Astrocyten, sind keine Zellen mit Fortsätzen, wie man bisher glaubte, sondern Complexe aus kernhaltigen Zellen mit angelagerten Fasern. Die Neuroglia stellt sich so als nicht-nervöse Intercellularsubstanz dar, die im allgemeinen nicht reichlicher in der grauen Hirnsubstanz, als in der weissen auftritt. Uebergänge von Glia in nervöses Gewebe findet sich nirgends. Sie leitet weder Ernährungsstoffe, noch auch scheint sie, wie Ramon y Cajal meinte, Isolirsubstanz zu sein, denn sie stellt keine geschlossene Masse, sondern ein Geflecht dar. Ihre merkwürdige Vertheilung lässt sie vielmehr als Füllmaterial, als „Stützsubstanz" erscheinen.

Wenn nun auch bei der Ramon y Cajal'schen Auffassung die isolirende Function der Neuroglia deutlicher zum Ausdruck kommt, wie in dieser neuen allerdings sehr beachtungswerthen Deutung, so kann dieselbe aber auch so nicht Vermittlerin in der Ueberführung der von den einzelnen isolirten Hirnzellen ausgehenden psychischen Thätigkeiten sein, wie vielfach angenommen wird und angenommen werden muss, wenn nicht ein einheitliches einfaches psychisches Princip gleichzeitig allen Zellen mit ihren verschiedenen Functionen innewohnt. Wenn nämlich, wie nicht mehr zu zweifeln ist, verschiedene Seelenthätigkeiten an unter-

schiedene Hirnzellen gebunden sind, diese aber durch nicht-nervöse, also nicht empfindende, nicht vorstellende Substanz getrennt sind, dann können die verschiedenen Seelenthätigkeiten, Empfindungen, Vorstellungen nie zu einander kommen, nie einheitlich im Bewusstsein auftreten, es sei denn, dass die im ganzen Gehirn gegenwärtige Seele sie in ihrem Bewusstsein zusammenfasst. Auch ist eine Ausbildung von Nervenbahnen, welche die Association verschiedener Vorstellungen erklären sollen, ein gar zu plumper materialistischer Gedanke.

Elektrisches Verhalten des gereizten Nerven. Das einzige bis jetzt constatirte objective Unterscheidungsmerkmal des gereizten Nervs vom ruhenden ist die negative Schwankung seines Eigenstromes. Diese Verminderung der Stromstärke tritt, wie Steinach gezeigt, nicht nur bei elektrischer, sondern auch bei mechanischer und chemischer Reizung des myolinhaltigen Nervs auf, und zwar sowohl central nach dem Gehirn zu, als auch peripher von der Reizstelle aus. Nachdem nun schon Kühne und Steiner nachgewiesen hatten, dass die Erscheinung auch bei adäquaten Reizen zu tage tritt, speciell für den *N. opticus* bei Lichtreizen, fand Steinach dasselbe Resultat auch für die sensiblen Aeste des Frosch-Ischiadicus: ein auf die Haut des Fusses ausgeübter Druckreiz bewirkte eine Schwankung des hoch oben abgeleiteten Nervenstromes des Ischiadicusstumpfes. Und zwar gilt das Gesetz: Die Grösse der negativen Schwankung ist proportional der Grösse des Druckreizes und der Ausdehnung der gedrückten Hautstelle. Die Erscheinung zeigte sich aber nur bei wirklichen Hautnerven; an enthäuteten Froschschenkeln blieb die negative Schwankung fast ganz aus. Aber auch in der Haut ist die Empfindlichkeit sehr verschieden. An den empfindlichsten Stellen, den „Druckpunkten" bewirkte schon eine Belastung mit 10 gr. eine negative Schwankung, manche zeigten sich auch ganz unempfindlich.[1])

Ueber die Schmerzempfindung hat A. Goldscheider specielle Untersuchungen angestellt und in einem längeren Vortrage[2]) die Resultate seiner Forschungen dargelegt. G. bestreitet, dass der Schmerz einfach durch Steigerung der Intensität eines Reizes einer Sinnesempfindung zustande komme, desgleichen lehnt er die Hypothese ab, nach welcher eine Alteration der Nervensubstanz d. h. ein qualitativ bestimmter specifischer Nervenprocess, der von dem für die Sinnesempfindung verschieden wäre, den Schmerz bedinge: Indes gibt er nicht zu, dass die Schmerzempfindung eine allen Empfindungen gemeinschaftliche Qualität darstelle: nur die

[1]) Vgl. E. Steinach, Ueber die elektromotorischen Erscheinungen an Hautsinnesnerven bei adäquater Reizung. E. Pflüger's Archiv, Bd. 63. S. 495 ff. 1896. Zeitschrift für Psychol. u. Phys. der Sinnesorgane. 12. Bd. S. 145 ff. 1896. — [2]) Ueber den Schmerz in physiologischer und klinischer Hinsicht. Berlin. 1894.

Gefühls-(Tast-)Nerven sind des Schmerzes fähig. Weder existiren besondere Schmerznerven noch ein Schmerzcentrum, wohl aber hat er wie bestimmte Wärme- und Kältepunkte, so auch (wie auch nach ihm v. Frey) besondere Schmerz- und analgetische Punkte nachgewiesen. Der Schmerz kommt nicht nur durch intensive Reizung der Gefühlsnerven von aussen durch Entzündung im Körper selbst zustande, sondern auch und ganz besonders durch Summation mehrerer unterschmerzlicher Erregungen, welche die wesentlichste Grundlage für den eigentlichen Vorgang der Schmerzempfindung bildet. Die Endigungen der Nervenfaser sind besonders schmerzempfindlich; unrichtig ist, dass die Faser direct gereizt werden müsse, um Schmerz zu bewirken, während die Erregung des Endorgans die Sinnesempfindung vermittle. — Qualitativ verschiedene Schmerzen gibt es nicht, man unterscheidet sie nur nach der Erregungsursache und den sie begleitenden Sinnesempfindungen. Indes kann man drei grosse Gruppen von Schmerz überhaupt unterscheiden: 1. der echte sinnliche Schmerz entsteht durch übermässige Reizung der Tastnerven. 2. Der uneigentliche Schmerz: „Schmerzweh" entsteht durch unterschmerzliche Erregungen, welche durch ihre Dauer und Festsetzung an ungewöhnlichen Stellen peinigen (Kopfweh, manche Magenschmerzen). 3. „Der psychische Schmerz beruht auf seelischer Hyperästhesie, bei welcher an und für sich nicht schmerzhafte Empfindungen (d. h. solche, welche normale Menschen nicht afficiren,) Schmerz verursachen, besonders bei Hypochondrie und Hysterie vorkommend."

Ueber die teleologische Bedeutung der Krankheiten äussert sich H. Buchner auf der 68. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Frankfurt 1896 in einem Vortrage über Biologie und Gesundheitslehre wie folgt: Wenn man das, was die Organisation aus inneren Bedingungen entwickelt, scheidet von dem, was ihr von aussen z. B. durch Gifte aufgedrängt wird, so erkennt man in den meisten Krankheiten, die vorher als Launen oder räthselhafte Verirrungen der Natur angesehen wurden, wesentlich Kampf- und Abwehräusserungen gegen unsichtbare mikroskopische Feinde, wobei das Verhalten des Organismus sogar von einem besonderen Grade von Zweckmässigkeit zeugt. Fast alle die greifbaren Krankheitsprocesse, wie Fieber, Entzündungen, Eiterungen usw. haben sich wesentlich als Heilbestrebungen der Natur herausgestellt. Schon vor Decennien hat dies Referent von den durch reiche Ansammlung von Wanderzellen im Gewebe charakterisirten Entzündungsprocessen behauptet, und die weitere Erfahrung und Forschung hat seine Ansicht bestätigt. Das Gleiche gilt von den Eiterungen, die nichts anderes sind, als übermässige Anhäufungen vormaliger weisser Blutkörperchen, jetzt umgewandelter Eiterkörperchen an einzelnen Stellen des Körpers, ganz ähnlich wie wir solche Ansammlungen durch chemotaktisch wirkenden Weizenkleber auf künstlichem

Wege erzeugen (die Leukoiden anlocken) können. Für das Fieber haben die Versuche mit fiebererregenden Albumosen ebenfalls die gesteigerte Abwehrleistung gegen die Infectionen erwiesen. Praktisch haben diese Fortschritte wohl noch nicht viel genützt, sie sind aber in biologischer Hinsicht von der grössten Bedeutung.

Beziehung zwischen den Atomgewichten und den Spectrallinien der chemischen Elemente. Kayser und Runge haben zwischen den auf einanderfolgenden Spectrallinien eines jeden Elementes, wenigstens bei Metallen, besonders bei den leichten, in der ersten Verticalreihe des natürlichen Systems, eine Gesetzmässigkeit nachgewiesen, dieselben bilden nämlich eine Reihe, deren aufeinander folgende Glieder durch die Formel: $\frac{1}{\lambda} = A - \frac{B}{n^2} - \frac{C}{n^4}$ dargestellt werden können. Dabei bezeichnet λ die Wellenlänge, A, B, C für jedes Element bestimmte Constanten und n die ganzen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5 . . . Nur für $n = 1$ und $n = 2$ werden negative Schwingungen herauskommen, $n = 3$ entspricht der ersten Spectrallinie und stellt die Grundschwingungszahl dar. Setzt man dann weiter 4, 5, 6 in die Formel ein, so kommen immer neue Spectrallinien von kürzerer Wellenlänge heraus, welche sich also dem Violett des Spectrums immer mehr nähern und immer dichter zusammenliegen. Erreicht n sehr grosse Werthe, so fallen die Linien zu einem Bande zusammen; für $n = 8$ bricht das Band in einer scharfen Kante plötzlich ab. Dieses ist das einfache Spectrum des Wasserstoffes; bei den Alkalien ist es zusammengesetzt aus einer Hauptreihe und Nebenreihen: das Lithium zeigt zwei Nebenserien, Natrium und Kalium vier, Rubidium und Caesium je zwei Nebenserien, welche einander congruent und wenig gegeneinander verschoben sind. Dárum erscheinen die Linien als Doppellinien. Die Abstände dieser Linienpaare wachsen mit dem Atomgewichte. Bei Wasserstoff und Lithium liegen sie darum so enge zusammen, dass sie sich nicht trennen lassen. Nicht immer liegen alle Glieder der Serien im sichtbaren Spectrum.

Die Elemente der zweiten Mendeljeff'schen Verticalreihen zeigen zwei Serien von Gruppen zu drei Linien.

Bei den schweren Metallen ist die Analyse der Spectrallinien bis jetzt nur theilweise gelungen. Dieselbe ist um so schwieriger, je höher das Atomgewicht ist.

Einige Unsicherheit in der Benutzung des Spectrums zur Bestimmung der Elemente bereitet die von W. J. Humphrey und J. F. Mehler beobachtete Veränderung desselben durch starken Druck. Die an Photogrammen angestellten Messungen ergaben eine deutliche Verschiebung einiger Spectrallinien, eine Verbreiterung derselben und ihre Umkehrung. Die Verschiebung ändert sich für verschiedene Elemente, aber immer ist sie proportional der Wellenlänge und dem Drucküberschuss über eine

Atmosphäre. Die Verschiebung ist auch insofern gesetzmässig, als sie regelmässig nach dem weniger brechbaren d. h. dem rothen Ende des Spectrums hin erfolgt. Ferner hängt dieselbe auch mit dem Atomgewicht so häufig zusammen, dass dies nicht auf reinem Zufall beruhen kann. Kennt man nämlich die Verschiebungen eines Elementes, so kann man die der anderen Elemente von der gleichen Mendeljeff'schen Gruppe finden, indem sie sich verhalten wie die Cubikwurzeln der Atomgewichte. Die aus dieser Beziehung berechneten Werthe stimmen (mit Ausnahme von Bor) mit den beobachteten gut überein.[1])

Wiederbelebung erfrorener Thiere. An einer früheren Stelle dieses Jahrbuches[2]) haben wir unter der Aufschrift: „Anabiose" den Versuch, aus der angeblichen Thatsache, dass ganz erfrorene Thiere wieder lebendig werden können, das Leben rein mechanisch zu erklären, zurückgewiesen, indem wir nicht nur das Unlogische dieser Folgerung zeigten, sondern auch auf die Experimente von Kochs, hinwiesen, dem eine solche Wiederbelebung durch Aufthauen nicht möglich geworden. Die neuesten Versuche dieses Forschers haben nun allerdings dasselbe Resultat wie die von Pflüger ergeben. Aber daraus ergibt sich für jene mechanische Auffassung des Lebens nicht das Mindeste. ‚Die Natur'[3]) berichtet über die Experimente von Kochs wie folgt:

„Bereits früher hatte Kochs dargethan, dass Thiere, bei welchen durch Abkühlung alles in ihrer Leibessubstanz enthaltene Wasser auskrystallisirt ist, nicht wieder in das Leben zurückgerufen werden können. Vollständiges Ausfrieren des Wassers aus den Körpergeweben heisst völlige Eintrocknung, Abscheidung aller gelösten und locker chemisch gebundenen Gase, sowie Auskrystallisiren der Salze. Hierdurch tritt aber unfehlbar eine Zerstörung der Structur des Protoplasmas und seines chemischen und physikalischen Gefüges ein. Diese Trennung der Bestandtheile der lebenden Substanz ist es, welche den Tod herbeiführt. Dass die grosse Abkühlung allein nicht tödtlich wirkt, geht daraus hervor, dass Blutegel in Wasser, welches ohne Eisbildung auf — 4,5° abgekühlt war, munter und wohl blieben. Nur wenn das Wasser um die Thiere herum krystallisirte und dieser Process sich auf ihre wasserreichen Gewebe fortsetzte, verendeten die Blutegel.

„In Widerspruch mit den vorigen Ausführungen stellte sich die Thatsache, dass es ausgezeichneten Forschern, z. B. dem berühmten Bonner Physiologen Pflüger, gelang, Thiere, welche zu einem festen Eisklumpen erstarrt waren, wieder in's Leben zurückzurufen. Als nun Kochs unter Beobachtung der nothwendigen Vorsichtsmaasregeln (langsames Abkühlen, langsames Aufthauen) seine Versuche von neuem aufnahm, gelang auch

[1]) Naturw. Rundschau. 1896. Nr. 27. S. 307. — [2]) 1892, S. 266 f. — [3]) 1895. Nr. 50, S. 594: „Kann ein gefrorenes Thier wieder lebendig werden?" Von H. Reeker.

ihm die Wiederbelebung eines zu einem Eisklumpen gefrorenen Frosches. Er wirft daher die Frage auf: Wie ist diese Thatsache mit den oben ausgesprochenen zweifellos richtigen Sätzen über die Vorgänge beim Einfrieren eines Thieres zu vereinigen?

„Wie Kochs bei Versuchen über Krystallbildungen in wässerigen Lösungen fand, gefriert Kochsalzlösung weit schwerer als Lösungen anderer Salze; aus fast allen friert das Wasser viel leichter aus, wie aus Chlornatrium — oder gar Chlorcalcium-Lösungen.

„Auch aus Eiweiss-Lösungen friert das Wasser sehr schwer und nur bei starken Kältegraden aus, wie folgender Versuch unseres Forschers zeigt. Er brachte den Inhalt eines Hühnereies mit unverletztem Dotter in ein Becherglas, schüttete Wasser darüber und setzte das ganze drei Stunden lang einer Temperatur von — 10° aus. Schnell gefror das Wasser strahlig von den Wänden aus. Die ausgeschiedene Luft zeigte sich in nach dem Innern führenden Röhren des Eises. Das Eiweiss befand sich, wie die flottirende Chalazen oder Hagelschnüre bewiesen, völlig flüssig in einem paraboliden Raume scharf abgegrenzt, ganz von durchsichtigem Eise umschlossen. Nach 10 Stunden bei schliesslich — 16° bestand das ganze Ei in einer soliden von klarem Eise umschlossenen Masse. Während das umgebende reine Ei höchstens spaltbar war, liessen sich Eidotter und Eiweiss noch leicht schneiden, zwischen dem Gewirre kleiner Eisnadeln hatten sich Eiweiss und Eigelb als zähe Flüssigkeit erhalten. Erst wenn Eiweisslösung sehr stark mit Wasser gemengt ist, kann sie steinhart frieren, weil dann eben die Masse des Eises überwiegt.

„Aus dem Vorigen geht zunächst hervor, dass ein Thier (oder eine Pflanze) um so leichter der Eisbildung in seinem Innern bezw. dem Hartfrieren ausgesetzt ist, je wasserreicher seine Gewebe sind. »Ein sehr wasserreiches Thier kann zu einem steinharten Klumpen gefrieren, ohne dass seinen Geweben so viel Wasser entzogen wird, dass die oben beschriebene tödtliche Zersetzung eintreten muss«. Wird ein solches steinhart gefrorenes Thier zerschnitten, so zeigt sich nicht nur mikroskopisch, sondern sogar makroskopisch noch deutlich zwischen den die Gewebe durchsetzenden Eisnadeln eine träge bewegliche Flüssigkeit; ob derart gefrorene Thiere nach dem Aufthauen wieder aufleben können, hängt offenbar von der Langsamkeit des Aufthauens und der Menge des im Thierkörper zu Eis gewordenen Wassers ab.

„Lässt man dünne Schnitte durch die gefrorenen Gewebe unter dem Mikroskope aufthauen, so sieht man, wie sich die Eisnadeln in Tröpfchen destillirten Wassers verwandeln. Sogleich entstehen zwischen diesen und der concentrirten Eiweisslösung des Blutes und des Gewebesaftes heftige Diffusionsströmungen, durch welche, zumal wenn sie gleichzeitig überall entstehen, derartige Zerstörungen der feineren Structuren hervorgerufen werden, dass eine Lebensthätigkeit nicht mehr möglich ist.

„Aus diesem Grunde hat man das Aufthauen erfrorener Körper oder Glieder so langsam, wie nur irgend möglich, vorzunehmen. Nur ganz allmählich darf man die Umgebungstemperatur auf 0° bringen, weil sonst ein schnelles sicher tödtliches Aufthauen aller Eiskrystalle eintritt. Hiermit bewahrheitet sich die alte Regel, erfrorene Glieder in Schnee zu packen und den Erfrorenen nicht sofort in einen geheizten Raum zu bringen, vollständig; bei ihrer Hintansetzung erscheint eine Rettung nur selten, bei ganz leichten Erfrierungsgraden möglich. — In derselben Erwägung erkennen wir, dass die Pflanzen häufig weniger durch den starken Frost, als durch den nachfolgenden Einfluss der Sonnenstrahlen zerstört werden. Mit Recht schützen daher die Gärtner ihre Pflanzen mehr gegen die Strahlen der Wintersonne, als gegen die kalte Luft der Nächte. Gefährlicher ist der Frost im Frühjahre, wenn bereits der Saft zu steigen begonnen hat; dann kann schon ein gelinder Frost grossen Schaden anrichten.

„Hören wir nun, wie Kochs das sehr langsame Gefrieren thierischer Gewebe vom physikalisch-chemischen Standpunkte zu erklären sucht: Das Ausfrieren des Wassers aus thierischen Geweben bewirkt vor allem eine Concentration des Eiweissgehaltes der Gewebesäfte. Da aber kolloidale Lösungen im Einklange mit der ausserordentlichen Kleinheit des bei ihnen beobachteten osmotischen Druckes einen von dem des reinen Wassers nur sehr wenig verschiedenen Gefrier- und Siedepunkt haben[1]), so kann der Eiweissgehalt der Körpersäfte kaum eine wesentliche Gefrierpunkt-Erniedrigung herbeiführen. Unser Forscher findet die Erklärung vielmehr in dem Salzgehalte des Blutes. Derselbe beträgt beim Menschen 0,85 % und besteht überwiegend aus Kochsalz und Natriumkarbonat. Kochsalz findet sich 4,92 pro Mille im Menschenblutserum, also fast 0,5 %. „Bekannt ist, dass Meerwasser, welches rund 3 % Salze enthält, wovon 2,5 % Kochsalz, erst bei — 3° anfängt zu frieren. Hierbei ist jedoch zu bedenken, dass durch das Ausfrieren süssen Eises die Concentration des darunter befindlichen Meerwassers nicht merklich grösser wird infolge der grossen Masse. Bildet sich aber in Körperflüssigkeiten Eis, so steigt die Concentration der Salzlösung gleich erheblich und mit ihr sinkt der Gefrierpunkt so, dass bald die weitere Eisbildung aufhört!"

„Mit diesen Ausführungen glaubt Kochs die Vorgänge beim Gefrieren eines Thieres vollständig erklärt zu haben. Es scheint indessen nicht unmöglich, dass die physikalisch-chemischen Forscher (Leduc u. A.), welche sich in der letzten Zeit viel mit dem Studium gefrierender Lösungen beschäftigen, eine Aenderung dieser Erklärung herbeiführen könnten. Doch sei dem, wie es wolle: an der Thatsache, dass zu einem festen Eisklumpen gefrorene Thiere beim Aufthauen wieder lebendig werden können,

[1]) Vgl. Sabanejew u. Alexandrow, Zeitschrift für physikalische Chemie, A. 88 (1892).

ist nicht mehr zu zweifeln. Selbstverständlich handelt es sich nicht um eine „Anabiose", eine Wiederweckung zu neuem Leben, sondern um die Fortsetzung der niemals vollständig unterbrochenen Lebensprocesse."

Die Entstehung der menschlichen Rassen. Prof. R. Arndt hat in seinem interessanten Werke: „Biologische Studien. II. Artung und Entartung" die Weiterbildung bezw. Degeneration der Organismen nach allen Richtungen verfolgt. Indem er seine Untersuchungen auch auf den Menschen ausdehnt, gibt er eine für die Ethnologie höchst bemerkenswerthe Darstellung von den verschieden gearteten Menschenrassen, deren Unterschiede er in treffendster Weise mit den geographischen, klimatischen Wohnungsverhältnissen und überhaupt mit den physikalischen Lebensverhältnissen der Völker im innigsten Zusammenhang findet, so dass er seine desfallsigen Ausführungen in folgendes Schlussergebniss zusammenfassen kann: „Der Mensch folgt thatsächlich allen Gesetzen, welchen die organische Welt, im besonderen die Thierwelt und in dieser wieder die Welt der Säugethiere, unterworfen ist. Der Körper ändert nach den Bodenverhältnissen ab; Temperament und Charakter, die Art und Weise zu empfinden, zu fühlen, wahrzunehmen, zu streben, sich zu bethätigen richten sich danach und bringen sich, den Abänderungen gemäss, zum sinnlich wahrnehmbaren Ausdrucke. In Niederungen, im Tieflande verlängern sich vorzugsweise die Gliedmaassen, die ihnen zuzählende untere Gesichtshälfte, insoweit sie der Nahrungsaufnahme dient, und mit der letzteren, abhängig oder unabhängig von ihr, auch der Schädel; es entsteht Dolichokephalie (Langköpfigkeit). Im Gebirge, auf seinen Höhen verkürzen sich dagegen hauptsächlich wieder die Gliedmaassen, die untere Gesichtshälfte, der Schädel: es entwickelt sich Brachykephalie (Kurzköpfigkeit). Dass dem tief gehende Veränderungen in der ganzen Organisation und in ihrer feinsten Constitution zu grunde liegen müssen, ist durchaus einleuchtend. Die zu ihrer Zeit viel besprochenen Abänderungen in der Behaarung, Färbung, Fettbildung und Fettablagerungen legen mit manchem anderen Aehnlichen volles Zeugniss dafür ab. In ganz unzweifelhafter, auch nicht mehr im geringsten mehr zu beanstandender Weise thun das jedoch die bekannten Mittheilungen vornehmlich Gould's, nach denen die in Nordamerika eingewanderten Europäer, indem sie sehr rasch in ihren Nachkommen den Typus der Indianer annehmen, in deren Gebiete ihre Einwanderung stattfand, auch wie diese bis zum 30. Lebensjahre wachsen und, nach Europa zurückgekehrt, rasch wieder ein europäisches Aussehen zurückgewinnen. Auch die Mittheilungen von D. Forbes, dass die kurzgliederigen Aymara, die von ihren Hochsitzen in den Anden in tiefer liegendes Gelände gezogen waren, in ihren Nachkommen zwar kurzgliedriger wurden, aber dabei der bei weitem der grössten Mehrzahl nach vorzeitig siech zu grunde gingen, ist von kaum geringerem Belange."

Zum Begriffe des Wunders.

Von Prof. Vict. Frins S. J. in Exaeten (Holland).

I.

1. Sobald der Mensch zur vollen Entfaltung und Bethätigung seiner Vernunft gelangt ist, sieht er alsbald nicht nur, was er bisher auch schon gesehen und wahrgenommen hat, dass er von einer sinnlich wahrnehmbaren, materiellen, an den manigfachsten Naturerscheinungen überreichen Naturwelt umgeben ist, sondern er bemerkt auch bald, wenigstens heutzutage bei so vielem Unterricht, dass es in dieser Welt Gesetze gibt, und dass in ihr eine bestimmte Ordnung herrscht; er erkennt, dass in ihr nicht blos Körper mit Eigenschaften und Kräften vorhanden und thätig sind, deren er sich in vielen Fällen zu seinem Vortheil bedienen kann, und denen er häufig eine seinen Zwecken entsprechende Richtung zu geben vermag, sondern auch, dass er dennoch keineswegs der absolute Meister dieser Naturdinge ist, diese vielmehr seinem Einflusse auf sie eine bestimmte Schranke entgegensetzen, welche er nicht zu überschreiten vermag. Für den Menschen ist es und bleibt es ein Ding der Unmöglichkeit, die Naturdinge und ihre Kräfte in ihrem innersten Sein und im Quellpunkte ihres Wirkens zu meistern oder zu ändern. Es wirken eben die Naturkräfte gemäss der ihnen eigenen immanenten Natur und inneren Beschaffenheit in ganz bestimmter Weise. Aeusserlich mögen wir deshalb in Verwendung der Naturkräfte ziemlich freie Hand haben; was aber ihr Inneres angeht, so sind wir bei ihrer Benutzung an die ihnen immanenten Gesetze gewiesen und gebunden. Trotzdem erzielen wir auf diese Weise häufig mit ihnen geradezu staunenswerthe Erfolge. Ja, was wir in der Neuzeit an grossartigen Erfindungen auf den fast unermesslichen Gebieten der Naturwissenschaften und der Technik aufzuweisen haben — und dessen ist unendlich viel —, alles dieses beruht schliesslich und letztlich auf gar nichts anderem als auf einer

geschickten Verwendung der in sich unveränderten und für uns unveränderlichen Naturkräfte und Naturgesetze.[1])

2. Sind nun etwa solche staunenerregende und oft geradezu verblüffende Erfindungen oder Entdeckungen Wunder? Wunder der Technik,

---

[1]) „Naturkräfte und Naturgesetze" sagen wir: nicht als ob diese beiden verschiedenen Ausdrücke zwei ganz verschiedene Sachen bezeichneten, im Grunde bezeichnen sie ja eins und dasselbe. Denn Naturkraft besagt die dem Naturdinge eigenthümliche Energie (vis vel virtus), unter bestimmten Bedingungen und Voraussetzungen etwas Bestimmtes hervorzubringen. Und was besagt nun ein Naturgesetz und zwar im physischen und im ontologischen Sinne? Zunächst freilich besagt es etwas anderes: nämlich jene Beschaffenheit der Naturdinge, vermöge welcher sie unter gewissen Verhältnissen und Voraussetzungen in bestimmter Weise sich bethätigen müssen. Da indessen einer bestimmten Thätigkeit natürlich ein bestimmtes Resultat entspricht, so kann man auch als Naturgesetz jene bestimmte Beschaffenheit der Naturdinge bezeichnen, vermöge welcher sie unter bestimmten Bedingungen bestimmte Resultate liefern und liefern müssen. Das ist aber eben die Naturkraft hinsichtlich ihrer Wirkung betrachtet. — Jedoch ist auch eine andere Definition des physischen Naturgesetzes ganz gewöhnlich. Darnach wird mit diesem Worte das regelmässige Eintreten bestimmter Wirkungen bezeichnet, so oft bestimmte Ursachen unter bestimmten Bedingungen gegeben sind. Dass diese Definition eine rein logische und formale, keine ontologische und eigentliche Definition des Naturgesetzes ist, lässt sich leicht einsehen. Offenbar ist ein Gesetz, selbst wenn wir dieses Wort im weitesten Sinne nehmen, stets eine Norm des Handelns oder für das Handeln, beziehungsweise für die Thätigkeit. Jedes eigentliche physische Naturgesetz muss also eine in und mit der Natur gegebene Norm sein, wonach sich die Naturthätigkeit eines Dinges regelt und richtet. Das aber ist nichts anderes als die Beschaffenheit der Naturdinge, insofern sie unter gewissen Voraussetzungen die ihnen entsprechende und eigenthümliche Thätigkeit entfalten können und entfalten müssen. Nennt man aber die regelmässige Wiederkehr gewisser Wirkungen bei gewissen gegebenen Ursachen und Bedingungen ebenfalls Naturgesetz, so ist das streng genommen nicht ganz richtig. Denn objectiv (a parte rei) ist das gewiss keine Normativbestimmung für das Handeln, eventuell für die Thätigkeit der Naturdinge. Und weil es keine objective Norm für die Thätigkeit der Naturdinge besagt, so besagt es auch kein Gesetz für sie, kein Naturgesetz; aber uns sagt es, welche Wirkungen wir beim Vorhandensein gewisser Ursachen und Bedingungen zu erwarten haben. Damit ist das bewiesen, was wir oben sagten, diese Definition des Naturgesetzes sei mehr eine logische und formale Regel für uns, als eine strenge ontologische Definition desselben an und für sich. — Diese Begriffe mussten hier auseinandergesetzt werden, einmal weil inbezug auf sie, welche doch in die Lehre vom Wunder so tief eingreifen, viel Confusion herrscht; sodann weil man ohne genaue Einsicht in diese Begriffe niemals imstande ist zu beurtheilen, wie viel Wahrheit an der Behauptung ist, Wunder involvirten eine Suspension der Naturgesetze: das kann wahr sein, muss aber nicht wahr sein.

Wunder der Kunst, Wunder der Industrie, Wunder des menschlichen Geistes usw., das heisst Wunder im uneigentlichen Sinne, mögen sie wegen der Verwunderung und Bewunderung, die sie erregen, immerhin heissen, aber eigentliche Wunder sind sie nicht. Darüber ist alle Welt einig. — Verdienten sie aber vielleicht diesen Namen, falls es feststünde, nicht Menschen, sondern Gott selbst hätte solche Werke hervorgebracht? Wenn Gott dergleichen Werke nicht wesentlich anders, sondern in wesentlich derselben Weise, wie Menschen das auch können und thun, obschon viel besser und vollkommener als Menschen das vermögen, hervorgebracht hätte, so genügte auch das zum Wunder keineswegs. Wenn es also feststünde, Gott selbst unmittelbar wäre es, der im gegebenen Falle die Naturkräfte isolirte, combinirte, ihnen eine bestimmte Richtung gäbe usw., sie dann aber nach der ihnen eigenthümlichen Wirkungsweise und den ihnen immanenten Gesetzen und Kräften wirken liesse, mithin nichts über ihre Natur Hinausgreifendes weder an ihnen noch durch sie vollbrächte, so könnte von einem eigentlichen Wunder nicht die Rede sein. Wie also jene allgemeine Thätigkeit Gottes, durch welche er jede Thätigkeit eines jeden Geschöpfes physisch, innerlich und unmittelbar unterstützt und unterstützen muss, damit dieses überhaupt zur wirklichen Thätigkeit komme und kommen könne, von einem Wunder himmelweit verschieden ist, so constituirt auch noch lange nicht jedes besondere, unmittelbare, aussergewöhnliche Eingreifen Gottes in den Naturlauf ein wahres und eigentliches Wunder. So lange Gott wesentlich nur ebenso in der Natur und durch die Kräfte der Natur wirkt, wie das auch die Geschöpfe, namentlich die vernünftigen, vermögen, ist von einem Wunder keine Rede.

3. Hieraus geht schon hervor, dass auch nicht jede Gebetserhörung durch Gott, noch auch jede besondere göttliche Fügung als ein Wunder zu betrachten ist. Denn dieses alles kann seine hinreichende Erklärung darin finden, dass Gott durch die Naturkräfte und in der ihnen eigenthümlichen Weise thätig wird. Er kann sie ja alle, als der absolute Herr und der Künstler über alle Künstler, in bewunderungswerthester Weise in Thätigkeit versetzen und zu unserem Besten verwerthen. Aber zu einem Wunder gehört etwas seinem ganzen Wesen nach Gott Eigenthümliches. Denn wie die Schrift sagt: „Deus . . ., qui facit mirabilia solus“ [1]) In dieser Auffassung des

[1]) Psalm. 71, 18.

Wunders haben wir auch das ganze Alterthum auf unserer Seite, wie sich unten zeigen wird.

Was ist nun aber dieses Gott Eigenthümliche, das sich im Wunder findet? Oder mit anderen Worten: was wird erfordert, damit eine vor unseren Augen vor sich gehende, wahrnehmbare Thatsache ein wahres Wunder sei. Offenbar ist diese Frage die nämliche mit derjenigen nach dem Begriffe des Wunders. Das bildet den Vorwurf der gegenwärtigen Abhandlung.

II.

4. Von vielen Seiten hat man den althergebrachten, seit vielen Jahrhunderten von den grössten Theologen und Lehrern der Kirche aufgestellten und vertheidigten Wunderbegriff verlassen, und einen neuen, umgestalteten und, wie man meint, verbesserten an seine Stelle zu setzen gesucht. Das geschah nicht blos in offenbarungsfeindlichen, rationalistischen oder halbrationalistischen Kreisen. Dort allerdings trieb man, zum theil mit vollem Bewusstsein, eine Art geistiger Falschmünzerei. Das Wort suchte man festzuhalten, die Sache gab man schon lange preis. Nein, auch in gläubigen, selbst in katholischen Kreisen geschah dergleichen, theils weil man sich durch die Feinde des Glaubens zu sehr imponiren liess, theils aus zu grosser Connivenz gegenüber gewissen Zeitströmungen und Tagesmeinungen: — man wollte sich den modernen Anschauungen möglichst anpassen —, theils auch aus einem falsch verstandenen apologetischen Interesse: — man wollte möglichst viele gewinnen. Es fehlte jedoch auch nicht an Schwärmern und Phantasten, die sich des Wunderbegriffes bemächtigten und von ihm theosophische oder theurgische Erklärungen gaben.[1])

Unsere Absicht kann nun gewiss nicht dahin gehen, all dieses, zum grössten Theil kunterbunte, ungereimte, abenteuerliche Zeug zurückzuweisen. Indessen eine falsche Auffassung des Wunders dürfen wir um keinen Preis mit Stillschweigen übergehen. Denn einmal trägt sie nicht so offensichtig wie andere den Stempel der Unrichtigkeit an der Stirne; sodann ist sie mit einem Scheine von Tiefe umgeben, der leicht bestechen kann; endlich hat sie einige Namen von nicht ganz schlechtem Klange auf ihrer Seite.[2])

---

[1]) Vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. Bd. 2. S. 361 ff. — [2]) Ebendaselbst S. 359 ff. und bei Schill, Theol. Principienlehre. S. 277. Unter den Vertretern dieser Ansicht ragen Leibniz, Houteville, Bonnet, Drey hervor. Vgl. auch Dr. Eug. Müller, Natur und Wunder. S. 135 f.

5. Diese Ansicht will im Wunder eine solche sich in der Natur vollziehende Thatsache oder Erscheinung erblicken, welche nicht von den gewöhnlichen, sondern von gewissen aussergewöhnlich wirkenden Naturkräften, und demzufolge auch nach gewissen aussergewöhnlichen Naturgesetzen hervorgebracht werde. Es soll nämlich Gott ausser den gewöhnlich in der Natur wirksamen und alltäglichen Naturkräften noch gewisse besondere, ganz aussergewöhnlich wirkende Keime und Kräfte zu Anfang der Dinge in die Natur niedergelegt haben. Diese sollen so geordnet sein, dass sie, namentlich in religiös bedeutsamen Momenten und Perioden der Welt- und Menschengeschichte, und zwar im wahren religiösen Interesse nach Gottes Anordnung hervorbrächen und ihre Wirksamkeit entfalteten. Demnach wäre das Wunder zu definiren als die Wirkung einer aussergewöhnlichen, sich nur in gewissen, religiös bedeutsamen Momenten nach Gottes Anordnung und Absicht zu gunsten der wahren Religion kundgebenden und geltend machenden Naturkraft.

Wir stehen nicht an, diese Auffassung des Wunders als völlig unbegründet und unhaltbar zu bezeichnen.

6. Man könnte sich wohl für dieselbe auf den hl. Augustin berufen wollen, weil er nämlich nicht blos an einer Stelle[1]) das Wunder als eine Thatsache bezeichnet, die gegen den gewöhnlichen, gegen den uns bekannten Naturlauf stattfindet. Man könnte diese Aussage dahin zu deuten suchen, als wolle der hl. Lehrer sagen: es seien zwar die Wunder Thatsachen, die sich gegen den gewöhnlichen und gegen den uns bekannten Naturlauf vollziehen, aber dennoch einem anderen aussergewöhnlichen und uns unbekannten Naturgesetze und Naturlaufe und darum auch uns unbekannten Naturkräften entsprächen. Allein es wäre für's erste eine solche Deutung höchst willkürlich. Denn aus der Behauptung, dass die Wunder sich vom gewöhnlichen und uns bekannten Naturlaufe entfernen oder diesem nicht entsprechen, kann logisch nicht gefolgert werden, wem sie nun folgen oder entsprechen. Aus der Negation als solcher folgt niemals etwas Positives. — Sodann geht aber aus dem Wortlaute der betreffenden Stellen, falls sie nur ganz und im Zusammenhange gelesen werden, klar hervor, was der hl. Lehrer positiv lehren will. Er will sagen und sagt es wirklich, die Wunder entsprächen freilich nicht den uns bekannten Naturgesetzen und dem erfahrungsmässigen Laufe der Dinge, weil in denselben eine

[1]) Vgl. u. a.: Contr. Faust. Manich. l. 26. c. 3 (*Migne S. L.* 42, 480 sq.); l. 29, c. 2 (*M.* 42, 488 sq.); De Civ. Dei l. 21, c. 8. n. 2. sqq. (*M.* 41, 720 sqq.); De Gen. ad litt. l. 9, c. 17. n. 32. sqq. (*M.* 34, 406 sq.) etc.

höhere d. i. die göttliche Macht gemäss ihrer Allmacht und Weisheit walte und über das in der Natur und in den Dingen der Natur im strengen Sinne Veranlagte durch ihre Vorsehung hinausgreife. Also nicht eine Naturordnung wird der andern, eine unbekannte der bekannten, sondern die Naturordnung wird der Ordnung der göttlichen Vorsehung, insofern diese uns unbekannt und über die Naturordnung erhaben ist und sie beherrscht, entgegengesetzt. Weil nun aber die Unterordnung der natürlichen Ordnung unter die Ordnung der göttlichen Vorsehung dem Verhältnisse des Geschöpfes zu seinem Schöpfer vollkommen entspricht und dem Geschöpfe connatural ist, so kann man auch das Wunder als der Natur der Dinge durchaus entsprechend bezeichnen. So finden denn Aussprüche wie folgende: „Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura“ [1]) oder: „Deus autem, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit“ [2]), ihre ausreichende Erklärung, ohne dass man zu der abenteuerlichen Idee einer aussergewöhnlichen Naturordnung seine Zuflucht zu nehmen brauchte: eine Annahme, welche ja obendrein nicht einmal zu dem Zwecke ausreicht, zu dem sie ersonnen wurde. Doch davon weiter unten.

7. Unterdessen wird es nützlich sein, hier dem hl. Augustin selbst das Wort zu leihen. Er sagt:

„Omnia ... portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? [3]) Portentum ergo fit, non contra naturam, sed contra quam est nota natura. ... Sed nunc in hoc uno attendamus, quod ad rem de qua agimus pertinet. Quid ita dispositum est ab auctore coeli et terrae, quemadmodum cursus ordinatissimus siderum? quid tam ratis legibus fixisque firmatum? Et tamen quando ille voluit, qui summo regit imperio ac potestate quod condidit, stella prae ceteris magnitudine atque splendore notissima colorem, magnitudinem figuram et (quod est mirabilius) sui cursus ordinem legemque mutavit. ... Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciant infideles, quasi

[1]) De Civ. Dei l. 21, c. 8. n. 2 (41, 720). — [2]) Cont. Faust. Manich. l. 26, c. 3 (42, 480). — [3]) Den letzten etwas dunkeln Satz werden wir wohl richtig interpretiren, wenn wir sagen: Was durch den Willen Gottes in und an der Natur geschieht, kann darum nicht schlechthin gegen die Natur sein, weil das innerste Wesen jedes Naturdinges durch denselben göttlichen Willen bestimmt wird; dieser göttliche Wille kann aber nicht mit sich selbst in einen eigentlichen und vollkommenen Gegensatz treten. Vgl. S. Thom. Qq. dispp. de Pot. q. 6. a. 1. ad 1.

non possit in aliqua re divinitus fieri aliud, quam in eius natura per humanam experientiam cognoverunt:“ [1])

Und nicht minder schön und beredt spricht er sich anderswo [2]) über wesentlich den nämlichen Gegenstand aus:

„Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere. [3]) Et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum omnia, quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis. . . . Super hunc autem motum (*al.* modum) cursumque rerum naturalem, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud quam eorum quasi seminales rationes [4]) habent, non tamen id, quod non in eis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. . . . Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo, quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit:“

Fügen wir nun noch einige Sätze aus der berühmten Stelle Cont. Faust. Manich. l. 26, c. 3 hinzu:

„Deus autem, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id est enim cuique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. ...

[1]) De Civ. Dei l. c. — [2]) De Gen. ad litt. l. 9, c. 17 sq. n. 32 sq. (34, 406 sq.). — [3]) Es vermag nämlich kein Wille (denn das ist beim hl. Augustin der *spiritus vitae*), sei er auch noch so verkehrt, sich jenem Naturgesetze zu entziehen, wornach all sein Wollen und all sein Streben stets den Gegenstand, den er verfolgt und will, unter dem Gesichtspunkte des Guten verfolgt und will. — [4]) Vgl. S. Thom. l. 2. sent. dist. 18. q. 1. a. 2. ad 4.; an dieser Stelle lehrt der hl. Thomas, „sub seminalibus rationibus comprehendi tam virtutes activas quam etiam passivas rerum naturalium, quae perfici possunt per agentia naturalia.“ Vgl. auch De Verit. q. 5. a. 9. ad 8., sowie den hl. Bonaventura l. 2. dist. 18. a. 1. q. 2. und dasjenige, was seine neuesten Herausgeber (ed. Quaracchi 1885) ebendaselbst zur q. 3 in der Note bemerken. Denn über den genaueren und präcisen Gehalt dieses Ausdruckes des hl. Augustinus bestehen ziemlich verschiedene Ansichten. Vgl. auch Kleutgen, Theol. der Vorzeit, 2. Bd. (2. Aufl.) n. 54. — Was *secundum seminalem rationem* in der Natur vollständig gegeben ist, ist gemäss der Lehre des hl. Augustinus nie ein Wunder. Vgl. De Trinit. l. 3, c. 5—7 (42, 874 sq.).

Sed contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia vel mirabilia nominantur. Contra illam vero summam naturae legem, a notitia remotam, sive impiorum sive adhuc infirmorum, tam Deus nullo modo facit quam contra seipsum non facit."

8. Nach diesen Stellen, glaube ich, wird Niemand mehr Lust verspüren, sich auf den hl. Augustinus zu berufen, als lehre dieser eine doppelte Naturordnung, eine gewöhnliche und alltägliche, und eine aussergewöhnliche und nur selten hervortretende, die beide zu Anfang der Dinge in die geschaffene Natur als Principien ihrer Thätigkeit von Gott niedergelegt wären, und von denen das zweite das Princip der Wunder bildete. In der That vertritt der hl. Augustin gar keine andere Anschauung über die Wunder als später der hl. Thomas; und diese ist keine andere als jene, welche wir selbst bald vorlegen werden. — Unterdessen vergleiche man zu den angeführten Stellen aus dem hl. Augustinus was der Aquinate *De Verit.* q. 13. a. 1. ad 2., *De Potent.* q. 6. a. 1 ad 1 und *Summa theol.* 1. p. q. 105. a. 6. ad 1 über denselben Gegenstand lehrt.

III.

9. Wenden wir uns nunmehr der positiven Widerlegung der oben (n. 5) dargelegten Ansicht zu. Schon das empfiehlt sie wenig, dass sie sich auf den ersten Blick als ein Zugeständniss an jene Geistesrichtung darstellt, die vor jedem unmittelbaren Eingreifen des Schöpfers in seine Schöpfung sozusagen Schrecken hat und vor demselben wie vor einem Attentat des Schöpfers auf sein Geschöpf zurückbebt. Alles und jedes, was sich in der Schöpfung zuträgt, soll stets und überall durch die blose Kraft der Natur stattfinden. Dieser Satz wird wie ein metaphysisches Princip behandelt, da ihm doch weder dessen Evidenz, noch Nothwendigkeit, noch Allgemeingiltigkeit zukommt. Freilich muss man nicht allzu bereit sein, in irgend einer auch noch so auffälligen Thatsache sofort etwas Uebernatürliches, Göttliches zu vermuthen; aber auf der anderen Seite darf man auch mit Recht fragen: weshalb soll denn der Schöpfer der ganzen Natur nichts mehr durch sich selbst unmittelbar, sondern alles und jedes, was sich überhaupt im Bereiche der Natur vollzieht und zeigt, nur durch die von ihm hervorgebrachten Naturfactoren wirken und hervorbringen können? Oder spricht etwa Gott dadurch, dass er einen gewissen Complex von Naturursachen schafft, den Willen aus, nun durchaus

nichts mehr innerhalb ihres Bereiches unmittelbar durch sich selbst zu vollbringen? Wie will man das beweisen? Oder kann man vielleicht mit Fug die Behauptung aufstellen, jedes unmittelbare Wirken und Walten der schöpferischen Ursache innerhalb der durch sie hervorgebrachten Ordnung der Natur sei zweckwidrig, eine Vernichtung dieser Ordnung, und nicht vielmehr eine Förderung und Vervollkommnung derselben über ihre natürlichen Schranken hinaus? Oder ist man berechtigt, zu sagen, jeder, auch der verhältnissmässig geringste Zuwachs an Energie müsse das ganze Weltgebäude in's Wanken und Schwanken bringen und in Unordnung auflösen? Das wären ja alles Behauptungen, die schon darum allein keine ernste Beachtung verdienten, weil sie nothwendiger Weise von solchen ausgingen, welche von sich selbst gestehen müssten, sie wüssten von der ganzen Welt, von den in ihr thätigen Kräften, von ihrem Reichthume und ihrem Umfange usw. so gut wie gar nichts.

10. Doch kommen wir zu einem anderen Grunde. Es entziehen sich diesem Wunderbegriffe eben die hervorragendsten Wunder, unter anderen z. B. die Erweckung eines Todten. Denn es gehört denn doch die Annahme, es gebe in der geschaffenen Natur habituell schlummernde Kräfte, die nur bei gewissen, gegebenen Gelegenheiten sozusagen spontan aufwachten und hervorbrächen, um etwa einen dem Tode verfallenen und für das Leben ungeeignet gewordenen Leib, mit einem Worte einen Leichnam für die Wiederbelebung in einem Augenblicke neu zu organisiren, in das Reich des Fabelhaften. Zudem müsste ja auch hier das Leblose das ihm geradezu Unmögliche leisten. Es hätte eine Thätigkeit zu entfalten, welche weit über seine Kräfte und Anlagen hinausliegt Denn für das Leben und die Aufnahme des Lebens, und speciell des tausendfach complicirten menschlichen Lebens den Stoff, und zwar instantan, zu organisiren, kann doch wohl nie Aufgabe der leblosen Natur sein. Oder sollen wir etwa in den Pflanzen und Thieren dazu geeignete Kräfte vermuthen und suchen? Und selbst dann käme man ohne directes, unmittelbares Eingreifen des Schöpfers nicht aus. Oder steht etwa einer Naturkraft und nicht dem Schöpfer allein die Herrschaft über die abgeschiedene Seele zu? Ohne Herrschaft über die betreffende Seele aber gibt es keine Todtenerweckung. — Wenn hier ein Ungläubiger einwenden wollte, er glaube überhaupt nicht an eine Todtenerweckung, so wäre zunächst zu bemerken, dass es sich hier gar nicht um den Beweis für die Möglichkeit oder Wirklichkeit einer Todtenerweckung handelt, sondern

blos darum, ob eine solche, falls sie möglich oder wirklich ist, unter den oben dargelegten Wunderbegriff subsumirt werden kann. Dass das nicht geschehen könne, glauben wir bewiesen zu haben. Uebrigens kann die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer Todtenerweckung mit Grund nicht bestritten, noch weniger geleugnet werden. Doch gehört dieses nicht hierher.

11. Die Definition, um die es sich handelt, widerspricht aber auch der Art und Weise, wie sich der Thaumaturg bei jenen Thatsachen zu verhalten pflegt, welche wir und alle Menschen Wunder nennen. Sollen wir uns nun wirklich zu der Annahme verstehen, der Wunderthäter (z. B. Christus) irre, wenn er seine wunderbaren Thaten auf Gott als die unmittelbar wirksame und thätige Kraft zurückführt?[1]) Oder wissen etwa diejenigen, welche diesen Wunderbegriff aufstellen, besser als der Thaumaturg, besser als Christus selbst, woher das Wunder unmittelbar stammt?

12. Endlich hat es den Anschein, als ob diese Definition des Wunders den wahren Charakter des Wunders geradezu aufhöbe. Denn was wirklich in den blosen Naturkräften, seien es gewöhnlich, seien es aussergewöhnlich thätige, auch nur keimhaft oder wurzelhaft („secundum seminalem rationem") gegeben ist, das gehört offenbar weder in einem irgendwie wahren Sinne zur übernatürlichen Ordnung, noch kann man von ihm sagen, es liege vor seinem actuellen Hervortreten in jenem tiefen Geheimnisse verborgen, ohne welches ein wahres und eigentliches Wunder nicht einmal gedacht werden kann. Dass dem so ist, ergibt sich aus einer ganz einfachen Erwägung. Ein solches Ereigniss ist in keinem irgendwie wahren Sinne übernatürlich. Denn was kann es Natürlicheres geben als dasjenige, was den Kräften der geschaffenen Natur und mithin der Naturordnung entspricht und entstammt? Dabei ist es ganz bedeutungslos, ob dasselbe häufig und alle Tage, oder selten und nur zu gewissen Zeiten, etwa in religiös bedeutsamen Augenblicken, hervortritt. — Sodann ist eine solche Thatsache auch keineswegs bis zu ihrem Hervortreten in ihrer Ursache absolut verborgen. Gerade dieser Umstand aber macht, wie wir sehen werden, vor allem das Wesen des Wunders aus. Denn was Gott seit vielen Jahrtausenden aus dem Geheimnisse seiner verborgenen Rathschlüsse hervorgezogen und als wirksamen Keim der geschaffenen Natur schon eingesenkt hat, das kann doch nicht mehr ein in Gott verborgener Rathschluss heissen. Denn mag es auch den Menschen

[1]) Vgl. z. B. Joh. 11, 41. 42.

vor seinem Eintritt in die Erscheinung verborgen sein, den reinen Intelligenzen, den Engeln, ist es der Natur der Sache nach sicher nicht mehr verborgen. Nun muss aber jedes wahre Wunder diese beiden Kriterien an sich tragen: es muss über die reine Naturordnung und ihre Causalität erhaben d. h. es muss übernatürlich sein; es muss auch bis zu seinem wirklichen Eintritt in die wahrnehmbare Erscheinung für jede geschaffene Intelligenz in seiner Ursache verborgen sein. Dass diese beiden Momente zu einem wahren und eigentlichen Wunder nothwendig sind, dürfen wir einstweilen um so eher voraussetzen, als diese Voraussetzung für sich selber spricht; wir werden es übrigens auch bald beweisen.

Schliesslich möchte auch das der Erwähnung durchaus werth sein, dass durch diesen Wunderbegriff, wenn er richtig wäre, die eigenthümliche apologetische Beweiskraft des Wunders völlig zu grunde ginge. Denn das Wunder als solches kann unmöglich ein unmittelbares Zeugniss oder ein Siegel der Gottheit abgeben, wenn es das unmittelbare Werk einer, freilich selten wirkenden Naturkraft ist.

IV.

13. Schicken wir, ehe wir das Wunder definiren, noch eine Bemerkung voraus. Will man eine Definition des Wunders geben, so hat man sich zu erinnern, dass man es mit einem geschichtlich gegebenen, nicht mit einem neu und *a priori* zu construirenden Begriffe zu thun hat. In der hl. Schrift treten als charakteristisch für das Wunder folgende zwei Momente klar hervor. Man hat erstens das Wunder stets als eine unmittelbare Manifestation und That der Gottheit betrachtet[1]); man sah zweitens das Wunder stets als ein

[1]) Exod. 8, 19; Marc. 16, 20; Ioann. 3, 2; 9, 33. Vgl. auch Marc. 2, 7 u. 10; Ioann. 5, 36.; 11, 4. u. 42.; 10, 24. 25. 30. 32. 37.; 20, 30. 31. usw. — Damit hängt auf's innigste zusammen, dass der gewöhnliche Name für Wunder in der hl. Schrift „Zeichen" ist. Vgl. u. a. Marc. 16, 20; Matth. 9, 6; Ioann. 4, 48; 20, 30. 31; Hebr. 2, 4; Exod. 4, 8. 9. u. 7, 3. 9; Is. 7, 11. 14; 38, 7; Ps. 77, 43 usw. — Wovon ist nun das Wunder ein Zeichen und wer gibt dieses Zeichen? Gott und kein Anderer; und ein Siegel ist es und ein Zeugniss von Gottes besonderer Dazwischenkunft und besonderem Auftrag. Vgl. u. a. 3. Reg. 18, 23. 24; Num. 6, 28 ff.; Exod. 4, 5 ff. — Hierhin zieht man auch mit Recht jenen Umstand, dass in der Schrift für Wunderthaten und Wunderwirken eben jene Ausdrücke (*bārā* usw) gebräuchlich sind, mit welchen im Hebräischen die Gott eigenthümliche schöpferische Thätigkeit bezeichnet wird. Vgl. Num. 16, 30; Jerem. 31, 22; Is 41, 20; Exod. 34, 10. Damit ist doch ohne Zweifel angedeutet, dass das Wunder nicht minder als die Schöpfung Gottes eigenstes Werk ist. Hier kann man

solches wahrnehmbares und ausserordentliches Ereigniss an, das unsere Verwunderung oder Bewunderung zu erregen im höchsten Grade geeignet ist.[1]) Von diesen zwei Gesichtspunkten aus bestimmten denn auch die beiden grossen Kirchenlehrer, der hl. Augustin und der hl. Thomas von Aquin, überall in ihren Schriften das Wunder.[2]) Ihnen zufolge ist das Wunder ein sinnlich wahrnehmbarer, aussergewöhnlicher, von Gott unmittelbar verursachter und von der ganzen Naturordnung einfachhin abweichender Vorgang.

Es lassen sich gegen die einzelnen Momente dieser Definition ohne Zweifel manche Bedenken erheben, und man hat sie erhoben; ja, die bedeutendsten sind von den genannten Lehrern selbst erhoben worden, und dennoch haben sie diese Definition stets festgehalten. Zunächst wollen auch wir einige dieser Schwierigkeiten kennen lernen.

14. Vor allem kann man nicht ohne Schein von Berechtigung fragen: weshalb sollen vom Wunder alle Vorgänge und Wirkungen ausgeschlossen bleiben, welche nicht sinnlich wahrnehmbar sind? Gibt es denn keine Wunder auf dem Gebiete des Geisteslebens? Ja, darf man nicht diese als die grössten Wunder bezeichnen? — Wenn es dann in der Definition weiter heisst, dass das Wunder eine ausserordentliche Thatsache, ein ausserordentlicher Vorgang sei, so scheint doch die Wunderkraft mit gewissen Persönlichkeiten ordentlicher Weise verknüpft gewesen zu sein. Man erinnere sich nur an das, was die hl. Schrift von Christus und den Aposteln, die Kirchengeschichte von vielen Heiligen berichtet. — Wenn nun ferner dieselbe hl. Schrift[3]) bezeugt, dass der Widerchrist durch die Energie und Thätigkeit Satan's grosse Zeichen und Wunder wirken werde, die freilich alle im Dienste der Lüge stehen, so scheint es, als ob auch das dritte Moment des oben gegebenen Wunderbegriffes anfechtbar sei.

sich nicht darauf ausreden, das sei nichts besonderes; die Alten hätten eben alle grösseren und hervorragenderen Naturereignisse auf eine unmittelbare Causalität Gottes zurückgeführt, wie z. B. die Gewitter. Wie wahr und in einem gewissen Sinne wie berechtigt das auch immer sein mag, so braucht man doch nur die angeführten Stellen zu lesen, um sofort zu sehen, dass in den Wundern Gott eine ganz andere, ganz einzige unmittelbare Causalität zugeschrieben wird, welche von der unmittelbaren Causalität, welche Gott auch inbezug auf Naturereignisse ausübt, himmelweit verschieden ist.

[1]) Vgl. u. a. Matth. 8, 27; 12, 23; 15, 31 usw.; Luc. 5, 26; 8, 56; 9, 44 usw. — [2]) Vgl. Augustinus, De Trinit. l. 3. c. 5 (*M.* 42, 874); ep. 137 ad Volusian. (33, 515 sqq.); De utilitate credendi c. 16. n. 34 (42, 89 sq.); De Civit. Dei, l. 21. c. 8 (41, 720 sq.) etc.; u. Thomas, De Potentia q. 6. a. 2; S. th. 1. p. q. 105. a. 7; q. 110. a. 4; Cont. Gent. l. 3. c. 101; l. 2. sent. dist. 18. q. 1. a. 3 etc. — [3]) 2. Thessal. 2. 9.

Es scheint, als ob nicht blos Gott, sondern auch die reinen Geister, gute wie böse, durch eigene Kraft Wunder wirken könnten. Denn eine besondere Unterstützung Gottes ist bei den Wundern des Widerchrist's gewiss nicht anzunehmen. Also vollbringt der Satan sie durch eigene Kraft. An eigener Kraft stehen aber sicher die bösen Geister nicht über den guten Geistern. Wenn nun auch wahr ist, dass a. a. O. die Zeichen, „signa et prodigia", welche der Widerchrist durch Einfluss des Satans wirkt, „mendacia" genannt werden, so scheint sich doch dieses Lügenhafte und Trughafte nicht auf die Substanz und die Realität dieser Vorgänge, sondern blos auf ihren betrügerischen Zweck zu beziehen. Sie sind bestimmt, der Verbreitung der Lüge zu dienen.[1]) — Endlich unterliegt auch das vierte Moment unserer Definition des Wunders nicht geringen Bedenken. Denn es soll doch mit demselben offenbar ausgesprochen werden, jedes Wunder stehe in einem gewissen Gegensatz zur Gesammtheit der eigentlichen Naturgesetze und Naturkräfte, oder was dasselbe ist, es finde sich in ihm ein bestimmter Gegensatz zur gesammten Naturordnung. Dieser Gegensatz des Wunders zur gesammten Naturordnung wird aber sowohl vom hl. Augustin als vom hl. Thomas von Aquin förmlich in Abrede gestellt. Sie erblicken schon dann und dort ein Wunder, wo etwas gegen den uns bekannten und den gewöhnlichen Naturlauf geschieht. In diesem Sinne haben wir den hl. Augustin wiederholt sich aussprechen hören.[2]) Aber ganz gleichen Anschauungen begegnen wir beim Aquinaten. So lesen wir z. B. im ersten Theile der theologischen Summa q. 105. a. 7 in corp.: „Illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur"; und im dritten Buche der *Summa contra Gentiles* c. 101: „Illa simpliciter miracula dicenda sunt, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus." Und in der That kann etwas gegen den gewohnten Naturlauf sein und von den uns bekannten Naturgesetzen abweichen, ohne sich schon deshalb einfachhin in einem Gegensatz zur gesammten Naturordnung zu befinden. Dahin gehören z. B. die sogen. Monstra; denn Niemand wird leugnen, dass diese Misbildungen von den uns bekannten Naturgesetzen abweichen, ohne deshalb schlechthin in einem Gegensatze zur gesammten Naturordnung zu stehen. Verdanken sie ja doch ihr Dasein gewissen Naturursachen. — Zudem hat

[1]) Vgl. Denzinger a. a. O. Bd. 2. S. 354 ff. — [2]) Vgl. die oben angeführten Stellen aus dem 26. Buche Cp. 2 *contra Faustum Manichaeum;* aus dem Werke *De Civ. Dei* l. 21, c. 8. n. 2; *De Genesi ad litt.* l. 9, c. 17 usw.

der hl. Thomas im Capitel 100 desselben dritten Buches den Satz aufgestellt und mit Gründen vertheidigt, dass dasjenige, was Gott gegen die Naturordnung (im Wunder) wirkt, nicht gegen die Natur sei. — Und warum sollen denn auch nur jene unmittelbaren Gottesthaten, die sich in einen gewissen Gegensatz zur ganzen Naturordnung stellen, Wunder sein, nicht aber eine Wirkung, die einer wunderbaren, durch Gott bewirkten Combination rein natürlicher Factoren unmittelbar entspringt? [1]) Das ist in der That kaum abzusehen. — Ferner weist der hl. Lehrer ausdrücklich die Behauptung zurück: damit etwas ein Wunder sei, müsse die ganze Naturordnung aufgehoben werden; ihm genügt es vielmehr, dass „dasselbe der Wirkung einer bestimmten Naturkraft entgegengesetzt sei — Quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus cursus universi, sed cursus, qui est unius particularis rei ad aliam:" [2])

15. Endlich kann man noch die Frage aufwerfen, warum wir in der obigen Definition dem Worte „Vorgang" vor dem näherliegenden Worte „Wirkung" oder „Erscheinung" den Vorzug gegeben haben? Ist doch jedes Wunder offenbar eine Wirkung der göttlichen Allmacht in sinnlich wahrnehmbarer Form.

Doch um auf diese letzte Frage sofort zu antworten und damit in die positive Darlegung des Wunderbegriffes einzutreten, so ist ohne Zweifel jedes Wunder als vollzogene Thatsache, oder, wie man ehemals redete, „in facto esse" betrachtet, eine Wirkung, und oftmals eine Wirkung, welche sich als solche von den Wirkungen reiner Naturkräfte gar nicht unterscheidet. So wird sich z. B. das Gesicht welches ein Blindgeborener von Gott wunderbar erhält, durch nichts von einem anderen gesunden Gesichte unterscheiden lassen. Allein gerade dieser Umstand zeigt, dass das Wunder nicht, wenigstens nicht ganz allgemein, noch nothwendiger Weise, in der hervorgebrachten Wirkung als solcher, sondern vielmehr in der Art und Weise der Hervorbringung der betreffenden Wirkung zu suchen ist. Dieser Sachverhalt wird nun offenbar genauer und deshalb besser durch das Wort „Vorgang" als durch das Wort „Wirkung" oder „Erscheinung" oder „Thatsache" ausgedrückt, obschon ja das Wunder immer eine Wirkung ist.

V.

16. Hören wir nunmehr, wie der hl. Thomas, auch in diesem Punkte der gewissenhafte und ebenbürtige Schüler des hl. Augustinus,

[1]) Vgl. hierzu Schanz, Apologie des Christenthums. Bd. 2. S. 265, 269. E. Müller, Natur u. Wunder. S. 117 f. — [2]) De Potent. q. 6. a. 1. ad 21. Vgl. ebd. ad 1. u. ad 7.

den Begriff des Wunders genauer entwickelt. Das Wunder, so sagt er, wird ursächlich von seiner eigenthümlichen Wirkung auf den Geist und das Gemüth des Beschauers so genannt. Denn die naturgemässe Wirkung jeglichen wahren Wunders ist bei jedem, dasselbe wahrnehmenden Vernunftwesen die der Art nach höchste Verwunderung. Es genügt also zum eigentlichen Wunder durchaus nicht, dass der Eintritt einer Thatsache oder einer Wirkung die Verwunderung des einen oder des anderen Vernunftwesens wachrufe. Ein wahres Wunder muss die ihrer Art nach höchste oder grösste Verwunderung eines jeden der Verwunderung überhaupt fähigen Vernunftwesens wachzurufen imstande sein. Denn „Miraculum est admiratione plenum!“ [1]) Was weniger vermag, das mag ein Wunder für diesen oder jenen, oder ein relatives Wunder sein: ein wahres, eigentliches und absolutes Wunder ist es nicht. Also nur dann, wenn der Eintritt eines Ereignisses oder einer Wirkung so beschaffen ist, dass sich jedes Vernunftwesen, welches sich überhaupt verwundern kann, darüber auf's höchste verwundern muss, haben wir ein eigentliches Wunder vor uns.

Nur Gott allein ist aller und jeder Verwunderung unfähig.[2]) Jeder geschaffene Geist kann sich unter gewissen Verhältnissen verwundern. Das kommt daher, weil die Ursache der Verwunderung in einem Doppelmomente wesentlich enthalten ist. Was geschieht, muss durch die Wirksamkeit einer Ursache geschehen, über deren thatsächliche Wirksamkeit oder Causalität wir vor Eintritt der Wirkung in völliger Dunkelheit sind. Das eine Moment des Verwunderns oder des Staunens ist demnach eine gewisse Unwissenheit. Das Staunen[3]) erhöht sich, wenn jene Wirkung ausbleibt, deren Eintritt man nach Maasgabe der bekannten und vorhandenen oder doch als vorhanden betrachteten geschaffenen Factoren erwarten musste. Hören wir den hl. Thomas (De Potent. q. 6. a. 2. in corp.): „Ad admirationem duo concurrunt . . . quorum unum est, quod causa illius, quod admiramur, sit occulta; secundum est, quod in eo, quod miramur, appareat aliquid, per quod videatur contrarium eius debere esse quod miramur!“ [4]) — Der natürlichste und ungekünstelte Ausdruck der Verwunderung ist der Ausruf: O, wer hätte wohl jemals etwas Derartiges erwartet oder auch nur geahnt? [5])

17. Weil vor Gott absolut nichts verborgen ist, sondern alles und jedes in jeder Beziehung offen und klar vor ihm liegt, so ist Gott

[1]) 1. p. q. 105. a. 7. — [2]) Eccli. 39, 25. — [3]) Das Staunen ist ein höherer Grad des Verwunderns. — [4]) Vgl. 1. p. q. 105. a. 7. — [5]) Vgl. Eccli. 39, 24. 25.

keiner Verwunderung fähig[1]); und weil das nur von ihm allein wahr ist, so ist auch nur er allein es, welcher jeglicher Verwunderung absolut unfähig ist. Für Gott und vom Standpunkte Gottes aus gibt es deshalb keine Wunder. Umgekehrt liegt die Sache bei den vernünftigen Geschöpfen. Denn es sind vor allem die Willensentschlüsse Gottes an und für sich, insofern sie nämlich in der Schöpfung noch keinen Ausdruck gefunden haben, für jedes Geschöpf in das absoluteste und undurchdringlichste Dunkel gehüllt; und Gottes Macht ist eine ganz unumschränkte Macht oder eigentliche Allmacht. „Dominus . . . lucem inhabitat inaccessibilem:“[2]) „Ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt:“[3]) „Omnia, quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo, in terra . . :“[4]) Darum kann Gott nicht nur alle geschaffenen Ursachen in jeglicher Weise verwenden, wie wir das auch in unserer beschränkten Weise vermögen; er kann, was hier das Wichtigste ist, und was wir nicht können, jegliche geschaffene Ursache in ihrem Innersten und von innen heraus in ihrer Thätigkeit modificiren, sie einerseits über ihre natürliche Leistungsfähigkeit hinaus erheben (per potentiam obedientialem), andererseits dieselben durch Verweigerung seiner Mitwirkung dort hemmen, wo sie sonst wirken müssten; ja, er kann auch ohne alle Dazwischenkunft geschaffener Ursachen, unmittelbar durch sich und seinen Willen, unzählige Wirkungen hervorbringen, solche, welche mit jenen, die nach dem natürlichen Laufe und der natürlichen Entwickelung der Dinge eintreten und erfolgen müssten, übereinstimmen, und solche, welche von ihnen himmelweit verschieden sind, ja zu diesen in einem gewissen, unverkennbaren Gegensatze stehen. Und alles dieses kann durch Gott geschehen, ohne dass wir oder irgend ein Geschöpf von dem betreffenden Willensdecrete, das ja fremder Beihilfe zu seiner Wirksamkeit nicht bedarf, und von der infolge desselben eintretenden Wirkung vorher auch nur die geringste Ahnung haben könnten. Es kann also sonder Zweifel Gottesthaten geben, die der Natur der Sache nach die beiden Hauptmomente, welche zur Verwunderung vor allem beitragen, im höchsten Grade in sich vereinigen: vorausgehende vollste Unkunde unsererseits über das thatsächliche Vorhandensein einer Ursache, die bereit und fähig ist, wirksames Princip einer ganz und gar unerwarteten Wirkung zu werden, und Ausbleiben jener Wirkung und jenes Zustandes, den wir nach Maasgabe der vorhandenen geschaffenen Factoren im natürlichen Verlaufe der Dinge positiv erwarten mussten.[5]) Gottes-

[1]) Vgl. u.a. Hebr. 4, 12. 13; Ps. 138. – [2]) 1. Tim. 6. 16. [3]) Ps. 148, 5. [4]) Ps. 134, 6. – [5]) Es

thaten aber, welche besagte Momente in sich begreifen, und nur solche, heissen und sind eigentliche Wunder. Demnach sind Wunder solche sichtbare, ausserordentliche Thatsachen oder Ereignisse, welche von jener Ursache unmittelbar ausgehen, deren Causalitätsverhältniss der Natur der Dinge nach [1]) jeglichem geschaffenen Auge verborgen

---

wird wohl dem Leser aufgefallen sein, dass wir stets von Verwunderung, nicht aber von Bewunderung reden. Das geschieht aber mit Recht. Denn Bewunderung geht auf eine Wirkung, eine Erscheinung an sich und als solche, ob ihrer die Erwartung des Wahrnehmenden übertreffenden innern Grösse und Grossartigkeit; Verwunderung aber geht auf die unerwartete Art des Eintretens einer Wirkung oder Erscheinung. Dabei wird es ja manchmal vorkommen, dass sich auch Bewunderung über die unerwartete Grossartigkeit der geschehenen Wirkung mit einstellt. — Indessen während uns das Wunder in die der Art nach grösste Verwunderung über das unerwartete Eintreten einer Wirkung versetzt, wird der Wunderthäter regelmässig ob der Grossartigkeit der ihm verliehenen Macht Bewunderung hervorrufen, in Uebereinstimmung mit jenen Worten der hl. Schrift: „Porro homines mirati sunt, dicentes: Qualis est hic, quia venti et mare obediunt illi." Matth. 8, 27. Vgl. ebendort 9, 8.

[1]) Wir heben wiederholt hervor, das Causalitätsverhältniss müsse der Natur der Sache nach ein verborgenes sein; das geschieht aus einem doppelten Grunde: weil erstens eine Thatsache, welche von einer Ursache ausginge, die zwar dem einen oder anderen, oder auch noch so vielen geschaffenen Vernunftwesen zufällig, aber nicht ihrer Natur nach verborgen wäre, nie ein wahres und eigentliches Wunder abgeben könnte. Denn das wahre Wunder ist eine Thatsache oder Wirkung, die nicht zufällig das eine oder andere geschaffene Vernunftwesen durch ihren Eintritt zur Verwunderung hinreisst, sondern die das bei jedem thut. Ist dem aber so, dann darf der Grund der Verwunderung nicht zufällige Unwissenheit sein, sondern die Unwissenheit muss in der Natur der Dinge begründet liegen. Wie ferner zufällige Unwissenheit betreffs der Ursache einer Wirkung diese nicht zum Wunder stempelt, so hebt zweitens auch zufällige vorhergehende Kenntniss von einer Wirkung und ihrer Ursache das Wunder nicht auf. Erklärung: Mit Recht bemerkt der Aquinate (1. p. q. 105. a. 7. ad 2. und De Potent. q. 6. a. 2. ad 4.), dass das Wunder „supra spem naturae", nicht aber „supra spem fidei et gratiae" sei. Das heisst, der Umstand, dass wir über ein Ereigniss, das im übrigen alle Charaktere des Wunders an sich trägt, durch göttliche Offenbarung vorher etwas erfahren, nimmt ihm seinen Wundercharakter nicht. Und in der That beim Wunder und bei der Verwunderung gilt als allgemeiner Maasstab des Erwarteten und deshalb auch seines Gegentheils dasjenige, was wir mit unseren natürlichen und eigenen Geisteskräften als möglicher oder wahrscheinlicher oder sicherer Weise eintretend erkennen oder doch erkennen können (das *naturale iudicium rationis*), nicht aber dasjenige, was wir auf dem blosen Wege der Autorität und der Aussage anderer als eventuell oder sicher eintretend erkannt oder in Erfahrung gebracht haben. Deshalb bleibt denn auch die glorreiche Auferstehung der Todten ein Wunder, obschon wir aus dem Glauben auf's sicherste wissen, dass sie einst durch Gottes Macht stattfinden wird, weil sie eben ein der Natur

ist, das ist: unmittelbar von Gott und seinem Willensentschlusse als solchem; und die obendrein Wirkungen darstellen, welche von jenen ganz verschieden, ja, in einem gewissen unverkennbaren Gegensatz zu jenen stehen, welche nach dem natürlichen und gewöhnlichen Causalverlaufe eintreten mussten. Demnach ist ein Wunder, wofern wir es nach seiner eigenthümlichen Wirkung auf den Geist des Beschauers definiren, eine ausserordentliche, sinnlich wahrnehmbare Thatsache, über deren Eintreten sich jeder geschaffene Geist auf's höchste verwundern und staunen muss. Definiren wir es aber formell und dem Wesen nach, so ist es ein wahrnehmbares, ausserordentliches Ereigniss, das, wie es einmal nur in einem der Natur der Sache nach verborgenen Willensdecret Gottes den zureichenden Grund seines Daseins besitzt, so andererseits sich in einen gewissen Gegensatz zu den regelmässigen Ergebnissen der in *actu primo* vorhandenen geschaffenen Ursachen oder Factoren stellt.

18. Das ist die Lehre des hl. Thomas über das Wesen des Wunders und über dessen Begriff. Zum Beweis hierfür führe ich folgende Stellen an. Im zweiten Buch zu den Sentenzen des Lombarden finden wir (dist. 18. q. 1. a. 3.) Folgendes:

„Admiratio ex duobus causatur, scilicet ex hoc, quod alicuius effectus causa occulta est, et ex eo, quod aliquid in re videtur per hoc quod aliter esse deberet ... Contingit ergo aliquid esse admirabile simpliciter et aliquid esse admirabile quoad hunc. Admirabile huic est id, cuius causa occulta est sibi, et cui videtur secundum suam aestimationem aliquid obviare, quare non ita esse deberet; quamvis in re nihil sit repugnans nec causa in se sit nimis occulta; et hoc potest dici mirum illi. Admirabile autem in se est cuius causa simpliciter occulta est; ita etiam, quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem, per quam aliter deberet contingere.[1]) Huiusmodi autem sunt quae immediate a virtute divina causantur, quae est causa occultissima, alio modo quam se habeat ordo causarum naturalium,

---

der Sache nach in Gott verborgenes Geheimniss ist, von dem wir blos auf dem Wege der Autorität etwas wissen können. Und in der That, selbst im gewöhnlichen menschlichen Leben wird ja bei sogen. Zauberstücken die Verwunderung nicht wesentlich dadurch verringert, dass uns ein Freund vorher davon berichtet hat, vorausgesetzt, dass der Anschein der natürlichen Unmöglichkeit oder doch Unwahrscheinlichkeit des Gelingens solcher Kunsstücke derselbe geblieben ist.

[1]) Hiernach ist der beim hl. Thomas so oft wiederkehrende Ausdruck: „miracula fieri divinitus praeter ordinem in rebus creatis statutum" nicht negativ, sondern positiv zu verstehen. Negativ verstehen wir ihn, wenn wir darunter eine Wirkung Gottes verstehen, die in der geschaffenen Ordnung keinen

sicut quod caecus iterum videat, et quod mortuus resurgat et huiusmodi; et haec proprie miracula dicuntur, quasi in seipsis et simpliciter mira."

In den *Quaestiones disputatae de Potentia* handelt die ganze sechste Frage „von den Wundern." Dort (a. 2. in corp.) äussert sich der Aquinate zu unserer Frage wie folgt:

„Secundum se aliquid est mirum vel admirabile, cuius causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet; et ista non solum possunt dici mira in actu vel mira in potentia [1]), sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur: et ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis, in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel contrarium modum faciendi dicuntur proprie miracula."

Ebenso im *Compendium Theologiae* c. 136:

„Manifestum est, quod (Deus) praeter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanet illos, qui secundum operationem naturae sanari non possunt vel faciat aliqua huiusmodi, quae non sunt secundum ordinem naturalium causarum [2]), sunt tamen secundum ordinem divinae providentiae .... Cum autem aliqua huiusmodi divinitus fiunt praeter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur. Quia mirum est, cuius effectus videtur, et causa ignoratur. Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit praeter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur."

Grund ihres Daseins hat; positiv verstanden bezeichnet er aber eine solche unmittelbare Wirkung Gottes, der die geschaffene Ordnung der Dinge wenigstens einigermaassen widerstrebt.

[1]) „Mira in actu vel mira in potentia" sind solche Vorgänge und Wirkungen, die blos thatsächlich oder möglicher Weise die Verwunderung irgend Jemandes erregen, ohne so beschaffen oder hervorgebracht worden zu sein, dass sie die Verwunderung von Jedermann erregen müssen. — [2]) Hier werden zwei Klassen von Wundern unterschieden: solche Wirkungen, welche die Natur niemals, und Wirkungen, welche sie nicht in derselben Weise hervorbringen kann. Eine andere Eintheilung der Wunder findet sich De Potent. q. 6. a. 2. ad 3. und l. 2. sent. dist. 18. q. 1. a. 3. in corp.: „supra naturam, contra naturam, praeter naturam." Wieder eine andere im ersten Theil der Theol. Summe q. 105. a. 8.: „quoad substantiam facti; quantum ad subiectum in quo fit; quantum ad modum et ordinem faciendi." Obschon sich nun ferner noch eine weitere Eintheilung Cont. Gent. l. 3. c. 101. findet, die im Ausdruck von derjenigen der Theolog. Summe abweicht, so stimmt sie doch sachlich mit derselben ganz überein.

(Schluss folgt.)

Der Hypnotismus.

Von Prof. Dr. L. Schütz in Trier.

(Fortsetzung.)[1])

III. Natürlichkeit des Hypnotismus.

50. Angesichts der ganz geringfügigen Mittel, durch welche der Hypnotismus mit all seinen so seltsamen Erscheinungen zustande gebracht wird, sollte man fast auf den Gedanken kommen, dass es bei Erregung und Erzeugung desselben, wie man zu sagen pflegt, nicht mit rechten Dingen zugehe, dass vielmehr übermenschliche, ja vielleicht diabolische Kräfte dabei im Spiele seien, und er selbst daher für etwas Uebernatürliches gehalten werden müsse. Es fragt sich also, ob dem in Wirklichkeit so sei, oder ob trotz alledem keine Nöthigung vorliege, den Hypnotismus auf übernatürliche Ursachen als auf seine Quelle zurückzuführen und ihn deshalb für etwas Uebernatürliches zu halten. Eine Erscheinung kann nun schon an sich d. i. ihrer Substanz nach den Charakter des Uebernatürlichen tragen, dann nämlich, wenn sie als solche alles dasjenige, was sonst die Naturdinge mit ihren Kräften zu erzeugen und hervorzubringen vermögen, übersteigt, wie z. B. das Hindurchgehen eines Menschen durch verschlossene Thüren oder das Rückwärtsschreiten und Stillstehen der Sonne. Es besitzt sodann eine Erscheinung, welche zwar an sich und ihrer Substanz nach nichts Uebernatürliches darstellt, auch dann noch einen übernatürlichen Charakter, wenn sie zu den natürlichen Mitteln und Ursachen, durch welche sie anscheinend zustande gebracht wird, in gar keinem Verhältnisse steht, sondern über deren Wirksamkeit weit hinausragt, wie z. B. die plötzliche Umwandlung von Wasser in Wein durch einen Act des Willens oder die plötzliche Heilung eines Fieberkranken durch Aussprechen eines Wortes. Trifft aber bei einer Erscheinung weder das eine, noch das andere zu, so muss sie, wie sonderbar und seltsam sie auch immerhin auftreten mag, für eine

[1]) Vgl. 9. Bd. (1896) S. 32 ff., 136 ff. u. 373 ff.

natürliche gehalten und als solche bezeichnet werden. Wie verhält sich denn nun inbezug auf die zwei genannten Merkmale der Hypnotismus? Er erscheint als etwas ganz Natürliches sowohl seiner Substanz, als auch seiner Ursache nach.

1. seiner Substanz nach.

51. Der Hypnotismus hat, wie sich zeigen wird, in all seinen einzelnen Erscheinungen mit anderen Vorkommnissen des Menschenlebens, welche zweifelsohne etwas Natürliches darstellen, eine so frappante Aehnlichkeit, dass man nicht wohl umhin kann, beide der Substanz und Wesenheit nach zu identificiren; ja von vielen hypnotischen Erscheinungen steht es positiv fest, dass sie andere Erscheinungen des menschlichen Lebens, an deren natürlichem Charakter Niemand zweifelt, der Substanz und Wesenheit nach ganz gleich sind. Prof. Bernheim erklärt daher auch ganz allgemein[1]), dass nichts in der Hypnose geschehe, was nicht auch einmal im wachen Zustande vorkommen könne. Ist aber dies der Fall, so leuchtet ohne weiteres ein, dass der Hypnotismus seiner Substanz nach etwas Natürliches ist und insofern ganz gewiss nicht auf das Eingreifen übernatürlicher Kräfte und Ursachen zurückweist. Es kommt nunmehr darauf an, im einzelnen nachzuweisen, dass die Erscheinungen des Hypnotismus anderen Erscheinungen im menschlichen Leben, welche sicherlich einen natürlichen Charakter besitzen, entweder zum Verwechseln ähnlich oder gar ihrer Natur und Wesenheit nach identisch sind.

52. Um mit der Hypnose selbst zu beginnen, sie nur als Zustand aufgefasst, so gehen freilich die Ansichten der Fachgenossen über das Wesen derselben, wie schon früher gesagt wurde[2]), bis jetzt noch auseinander. Die einen halten die Hypnose für eine Neurose, die anderen für eine Psychose, die meisten aber für eine besondere Art des gewöhnlichen Schlafes, obgleich freilich auch das eigentliche Wesen der Neurose wie der Psychose, ja selbst das des Schlafes[3]) bis heute immer noch nicht genau erforscht und festgestellt ist. Nichtsdestoweniger halten sie alle mit einander die Hypnose ihrer Substanz nach für eine natürliche Erscheinung und müssen sie auch dafür halten, weil dieselbe mit der Neurose und mit der Psychose, namentlich aber mit dem gewöhnlichen Schlafe offenbar eine sehr grosse Verwandtschaft hat, und jede dieser Erscheinungen ja etwas rein

[1]) A. a. O. S. 49 u. 93. Vgl. Moll S. 167. — [2]) Vgl. Jahrg. 1896. S. 35. — [3]) Vgl. Bernheim S. 49.

Natürliches darstellt. Freilich führen die zuständigen Vertreter des Hypnotismus einzelne und auch wichtige Unterschiede auf[1]), welche in der That constatiren, dass die Hypnose keine gewöhnliche Neurose oder Psychose und zumal kein gewöhnlicher Schlaf ist, sondern nur eine besondere Art des einen oder des anderen, aber die angegebenen Unterschiede berühren, wenn man sie näher anschaut, weder das Wesen der Hypnose, noch das Wesen einer von jenen drei Erscheinungen, mit denen sie in Vergleich gebracht wird. Ausnehmend klar geht dies aus den Worten hervor, mit denen Prof. Bernheim die Hypnose definirt, indem er sagt[2]): „Die Hypnose ist ein besonderer psychischer Zustand, der künstlich hervorgerufen werden kann, und der die suggestive Empfänglichkeit . . . erweckt und steigert." Denn wenn die Hypnose blos ein Zustand erhöhter Suggerirbarkeit ist und in dieser vermehrten Suggestibilität vorzugsweise das Typische der Hypnose gelegen ist, um mit Dr. Moll[3]) zu reden, anderseits aber eine Suggestion auch im gewöhnlichen Schlafe, ja selbst im Wachzustande möglich ist[4]), so leuchtet ein, dass Hypnose und gewöhnlicher Schlaf sich nicht dem Wesen, sondern allenfalls nur dem Grade nach von einander unterscheiden.[5]) Ist aber dies der Fall, so ist die Hypnose wie der Schlaf der Substanz nach eine natürliche Erscheinung. Und das nämliche gilt von der Hypnose gegenüber der gewöhnlichen Neurose oder Psychose, von denen sie sich ja immerhin unterscheiden mag.

53. Was zweitens die in der Hypnose zu tage tretenden und mit ihr ursächlich irgendwie zusammenhängenden Erscheinungen anlangt, so unterliegt es gar keinem Zweifel, dass sie ebenfalls anderen Vorgängen des menschlichen Lebens, welche ausserhalb der Hypnose stattfinden und ganz gewiss einen natürlichen Charakter besitzen, nicht blos ausserordentlich ähnlich und deshalb sehr nahe verwandt, sondern oft sogar dem Wesen nach mit ihnen völlig identisch sind. Und daraus folgt, dass auch die gedachten hypnotischen Erscheinungen ihrer Substanz nach den Charakter des Natürlichen tragen müssen. Das trifft nun, um die hypnotischen Erscheinungen in derselben Ordnung, in welcher sie früher aufgeführt worden sind, zu besprechen, zunächst bei den hypnotischen Erscheinungen auf vegetativem

[1]) Vgl. Jahrg. 1896. S. 35 Note 4 u. 5.; 3. internationaler Congress für Psychologie. München. 1897. S. 423 ff. — [2]) A. a. O. S. 52. Vgl. ebend. S. 54 u. 375. — [3]) A. a. O. S. 167. Vgl. ebend. S. 164; Ziegler S. 41. — [4]) Vgl. Bernheim S. 52; Moll S. 167 ff.; Stimmen II. S. 519. — [5]) Vgl. Ziegler S. 13.

Gebiete zu.[1]) Zu- und Abnahme der Körpertemperatur[2]), des Appetits, der Verdauung, des Stoffwechsels und der Stoffausscheidung, Schweiss-, Speichel- und Thränenabsonderung, Anschwellung der Haut- und Bildung von sogen. Brandblasen oder Brandwunden sind ja dem Wesen und der Substanz nach einander ganz gleich, mögen sie während einer Hypnose und im Zusammenhang mit ihr, mögen sie ohne eine solche stattfinden. Kommen sie aber ausserhalb der Hypnose zustande, so sind sie ganz und gar etwas Natürliches. Dann tragen sie auch in der Hypnose, zum wenigsten ihrer Substanz nach, den Charakter des Natürlichen.

54. Nicht anders verhält es sich sodann mit den hypnotischen Erscheinungen, die man auf dem Gebiete der Bewegung beobachtet hat.[3]) Die unwillkürlichen Bewegungen, nämlich die vasomotorischen Bewegungen, sowie die spontanen Athmungsthätigkeiten und die Bewegungen der Pupille, wie sie in der Hypnose vorkommen, haben mit den entsprechenden Bewegungen, welche im normalen Leben des Menschen stattfinden, Natur und Wesenheit gemeinsam. Dasselbe gilt auch von den willkürlichen Bewegungen, wenn sie in der Hypnose veranlasst werden, mögen es nun sogen. Hemmungs- oder Erregungserscheinungen darstellen, sogar von denjenigen, welche unter ihnen am meisten hervorragen, nämlich von der Katalepsie und Lethargie, sowie von den Nachahmungsautomatien. Die hypnotische Katalepsie gleicht ganz genau der spontanen oder pathologischen Katalepsie, einer Krankheit oder dem Symptom einer Krankheit, in welcher man den Gliedmaassen eines Menschen ebenfalls jede beliebige Stellung geben kann, und hat deshalb auch von ihr den Namen erhalten.[4]) Die hypnotische Lethargie hat schon mit dem tiefen natürlichen Schlafe eine überaus grosse Aehnlichkeit, viel mehr noch mit einer unter dem Namen Lethargie bekannten Krankheit, aus welcher das künstliche Aufwecken nur schwer oder gar nicht möglich ist, und am meisten mit der sogen. Narkolepsie, einer Krankheit, welche aus periodischen Anfällen von Schlafsucht besteht und zuweilen auch als *morbus hypnoticus* bezeichnet wird.[5]) Und auch die Nachahmungsautomatien in der Hypnose haben ihre täuschenden Aehnlichkeiten mit natürlichen Erscheinungen des Menschenlebens. Etwas ihnen Aehnliches ist schon das Gähnen eines Menschen, welches Andere fast

[1]) Vgl. Jahrg. 1896 S. 136 ff. — [2]) Vgl. 3. internationaler Congress für Psychologie. S. 357 f. — [3]) Vgl. Jahrg. 1896 S. 141 ff. — [4]) Vgl. Bernheim S. 72 ff.; Moll S. 166; Finlay S. 28 f. — [5]) Vgl. Moll S. 166; Stimmen II. S. 512; Finlay S. 34.

unwiderstehlich zur Nachahmung veranlassen kann. Die sprechendsten Aehnlichkeiten liefern aber gewisse Krankheiten. So kommt bei den Malayen eine Krankheit vor, in welcher der Patient, *Lata* genannt, alle möglichen Bewegungen, die jemand ihm vormacht, nachahmt. Eine gleiche Krankheit gibt es im Staate Maine in Nordamerika, wo sie als *Jumping,* und in Sibirien, wo sie als *Miryachit* bezeichnet wird.[1]) Da nun die genannten Bewegungs-Erscheinungen des gewöhnlichen Menschenlebens etwas Natürliches sind, so müssen auch die auf dem Gebiete der örtlichen Bewegung vorkommenden hypnotischen Erscheinungen, welche jenen so äusserst ähnlich, ja wesensgleich sind, ebenfalls, ihrer Substanz nach wenigstens, in das Reich des Natürlichen gehören.

55. Ferner gibt es sowohl im Wach-, als im Schlafzustande des Menschen natürliche Erscheinungen, denen die hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung[2]) nicht blos überaus ähnlich, sondern dem Wesen nach geradezu gleich sind. Und das sind ebensowohl natürliche Illusionen oder Sinnestäuschungen, als natürliche Hyper- und Anästhesien. So ist z. B. bei jemand, der im frühen Alter sein Augenlicht verlor, späterhin der Tastsinn sehr verfeinert, so dass er die Nähe von Personen oder Gegenständen durch Vermittlung der Luft merken kann; bei jemand, der noch nüchtern ist, und mehr noch bei einem Kranken ist der Geruchssinn gewöhnlich viel empfindsamer; und jemand, welcher aus einem dunklen Raume heraus auf beleuchtete Stellen hinschaut, sieht viel schärfer und deutlicher. Auch von solchen, welche sich in einem Haschischrausch befanden, wird berichtet[3]), dass bei ihnen der Gesichts- und der Gehörssinn sehr geschärft gewesen sei, ja dass einer derselben einmal mit dem einen Ohr ein Gespräch und mit dem anderen Musik gehört habe. Anderseits ist es bekannt, dass z. B. durch allzuhäufige Morphiumeinspritzung der Gehörssinn eines Menschen für längere oder kürzere Zeit beeinträchtigt wird. — Insbesondere ist es aber der Sinn für Gemeingefühle, welcher auf natürliche und künstliche Weise in seiner Thätigkeit gesteigert und auch vermindert werden kann. So wird z. B. die Schmerzempfindung an der Stelle des Körpers, welche entzündet ist, durch die Entzündung erheblich vergrössert, während sie durch Einathmen von Chloroform oder Aether oder anderer Narkotica ganz aufgehoben wird.[4]) Ja „schon bei grosser Aufregung verspürt man

[1]) Vgl. Moll S. 167; Stimmen II. S. 511 f.; Finlay S. 29. — [2]) Vgl. Jahrg. 1896 S. 146 ff. — [3]) Vgl. Stimmen II. S. 513; Finlay S. 36. — [4]) Vgl. Preyer S. 99; Stimmen II. S. 512; Finlay S. 34.

kleinere Verletzungen oder Stösse gar nicht. Ein Notar war eine ganze Nacht hindurch beim Brande seines Hauses damit beschäftigt, seine Papiere zu retten. Er lief mit blosen Füssen über den Kies, ohne davon oder von der Kälte etwas zu spüren!“ [1]) — Und was die natürlichen Illusionen oder Sinnestäuschungen betrifft, so verwechselt z. B. jemand im Wachzustande, wenn er die Augen geschlossen hält, nach einigem Hin- und Her-Probiren fast regelmässig den ihm vorgesetzten rothen und weissen Wein; ein Fieberkranker findet oft süss, was sauer schmeckt, oder das Umgekehrte; das vorbeitreibende Eis eines Flusses, auf dessen Ufer wir stehen, scheint uns, wenn wir eine Zeit lang starr darauf hinschauen, auf einmal stille zu stehen, während wir den Eindruck haben, dass wir uns selbst daran vorbeibewegen; und ein fahrender Eisenbahnzug, in dem wir uns befinden, scheint uns, wenn wir die Augen schliessen, auf einmal die entgegengesetzte Fahrrichtung einzuschlagen. Hierher gehört auch ein ganz merkwürdiger Fall, den der Londoner Physiologe Dr. Carpenter also erzählt [2]):

„Eine junge Dame wurde infolge des Todes ihres Lieblingsbruders zur Somnambule, und zwar entstand der Somnambulismus bei ihr nicht, wie das gewöhnlich der Fall ist, zur Zeit des Schlafes, sondern im wachen Zustande. Sie sprach beständig von ihrem Bruder, wiederholte alle Umstände seiner Krankheit und zeigte sich theilnahmlos gegen alles, was ihr mitgetheilt wurde und in keiner Beziehung zu diesem Vorfall stand. Bei einer Gelegenheit hielt sie den Gemahl ihrer Schwester für den ihr entrissenen Bruder; sie bildete sich ein, er komme vom Himmel her zum Besuche und knüpfte unter diesem Eindrucke eine lange Unterhaltung mit ihm an. Abgesehen von dem hauptsächlichsten Irrthum ihres Geistes war diese Unterhaltung vollständig vernünftig . . . Ihre Augen waren offen, und doch erkannte sie in diesem Zustande niemanden, nicht einmal ihre eigene Schwester, die freilich, was erwähnt werden muss, zur Zeit der letzten Krankheit ihres Bruders nicht zu Hause gewesen war!“

Daraus aber, dass die hypnotischen Erscheinungen, welche auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung vorkommen, mit den soeben aufgeführten drei Arten natürlicher Erscheinungen die Substanz und das Wesen gemeinsam haben, folgt mit Nothwendigkeit, dass auch die letzteren ihrer Substanz nach natürliche Erscheinungen sind.

56. Weiterhin lassen sich auf dem Gebiete der Phantasie natürliche Erscheinungen, nämlich Hallucinationen oder Sinnesvorspiegelungen, nachweisen, mit welchen die während der Hypnose auftretenden Hallucinationen [3]) die Art und Wesenheit gemeinsam haben. So hat z. B. jemand, welcher an Säuferwahnsinn leidet, eine natürliche Hallucination im Wachzustande, wenn er auf der Decke seines Bettes

[1]) Stimmen II. S. 518 f. — [2]) Siehe Finlay S. 50 f. — [3]) Vgl. Jahrg. 1896 S. 374 ff.

Spinnen oder andere widerwärtige Thiere umherkriechen sieht und nach ihnen greift; die Phantasie zaubert ihm in diesem Falle auf die wahrgenommene Bettdecke Vorstellungen oder Bilder dieser Thiere so lebhaft hin, dass er die Bilder für Wirklichkeit hält. Auch durch den Genuss von Opium und Haschisch entsteht ein rauschartiger Zustand, in welchem sehr lebhafte natürliche Hallucinationen stattfinden, während gleichzeitig der Gebrauch der Vernunft zuweilen vollständig bleibt.[1]) — Prof. Finlay beschreibt die Hallucinationen infolge des Opiumgenusses also[2]):

„Auf einmal verschwindet das Elend dieser wirklichen Welt und der Träumer lebt eine Zeit lang in einer Welt feenhaften Zaubers, indem seine Verstandesthätigkeit überreichen Stoff zur Bethätigung in den reizenden Phantasiegebilden findet, welche in schillernder Fülle sich vor ihm entfalten. Bei einem anderen stellt die zaubermächtige Phantasie Schreckgestalten vor die Augen des Geistes und unterwirft die Seele dem Paroxismus von Furcht und Pein, ja versetzt sie in solche Angst und Noth, als wären die eingebildeten Geister und Grabdämonen nicht unwirkliche Traumgestalten."

Auch theilt er eine Beschreibung mit[3]), welche der Pariser Psychiater Brièrre de Boismont von dem durch Haschischgenuss erzeugten rauschartigen Zustand einiger französischer Herren entwirft und die also lautet:

„Es war ein sonderbares Schauspiel, diese Männer sich gleich Tollhäuslern benehmen zu sehen. Ihre Gespräche waren unzusammenhängend, ihre Handlungen widersinnig. Einer äusserte dem andern, sie wollten ein Auge und ein Ohr hergeben für eine zweite Zunge, um sich über alles, was sie empfanden, äussern zu können. Sie erklärten, sie wüssten, dass sie wahnwitzige Opfer einer sonderbaren Tollheit seien. Gelegentlich zogen sie dann ihre Uhren heraus und nannten die Stunde und gaben ganz vernünftige Antworten auf die an sie gerichteten Fragen, um dann wieder ihre Selbstgespräche, theils mit Bewusstsein, theils im Delirium fortzusetzen. Ihre Begriffe von Zeit und Raum waren auffallend verwirrt. So sah Herr D. vor seinen Augen die Steine des Pantheons von Neapel, wie sie von den Bauleuten an ihre Stelle gehoben wurden, und beschrieb bis auf's kleinste die Bilder und Landschaften, welche seine Aufmerksamkeit auf sich zogen. Gehörs- und Gesichtssinn waren sehr scharf geworden. Die Erinnerung an vergangene Ereignisse konnte so lebhaft werden, dass sie diese wie wirkliche Wesen vor ihr Geistesauge führten. Nichts aber bewies, dass sie die Fähigkeit besessen hätten, die Gedanken anderer zu lesen, und nichts konnten sie sich vorstellen, was sie nicht vorher schon gesehen hatten. Die ganze Zeit waren sie sich ihrer Worte und Handlungen vollständig bewusst, vermochten aber nicht dem Drange zu widerstehen, laut zu lachen, zu tanzen und alle die Thorheiten, die ihnen durch den Kopf zogen, auch wirklich zu vollführen."

Eine höchst auffallende Hallucination aber, welche ohne Genuss irgend eines die Phantasie aufregenden Mittels des öfteren stattfand,

[1]) Vgl. Preyer S. 122 u. 128. — [2]) A. a. O. S. 35. — [3]) A. a. O. S. 36.

hatte, wie Prof. Finlay ebenfalls mittheilt[1]), ein gewisser de Quincey. Dieser glaubte nämlich, „dass ein faulender Leichnam ihn häufig besuche und sich neben ihn in's Bett lege oder ihm beim Lesen eines Buches über die Schultern gucke und ihn mit seinem pestartigen Athem fast ersticke, oder der zu ihm käme, gefolgt von einer Reihe scheusslicher Skelette, die sein Zimmer in ein Beinhaus verwandelten."

Und einen ganz ähnlichen Fall berichtet Dr. Carpenter also[2]):

„Ein Staatsanwalt war beauftragt, die Ausgrabung einer Kindesleiche zu überwachen, da gegen die Mutter der Verdacht vorlag, ihr Kind vergiftet zu haben. Als man den Sarg hob, behauptete der Staatsanwalt, den Verwesungsgeruch deutlich wahrzunehmen; dabei wurde es ihm so übel, dass er in Ohnmacht fiel. Bei Eröffnung des Sarges fand man ihn aber leer."

Haben nun aber die hypnotischen Hallucinationen mit den angeführten Hallucinationen des Wachzustandes, die doch einen natürlichen Charakter tragen, Substanz und Wesenheit gemeinsam, so versteht es sich ganz von selbst, dass auch jene ihrer Substanz nach etwas Natürliches sein müssen.

57. Ferner hat man auf dem Gebiete des Gedächtnisses — dies Wort hier in seinem weiteren Sinne genommen — nicht blos natürliche Erscheinungen constatirt, denen die hypnotische Amnesie oder Hyperamnesie, sondern auch solche, denen das in der Hypnose vorkommende sogen. doppelte Gedächtniss oder die suggerirten Erinnerungstäuschungen ganz genau gleichen.[3]) Dabei ist freilich unterstellt, dass Amnesie und doppeltes Gedächtniss im vollen Sinne des Wortes wirklich vorkommen, was, wie sich später zeigen wird, im Grunde ja nicht der Fall ist. Natürliche Erscheinungen von ersterer Art sind z. B. folgende: Eine italienische Marchese namens Solari, welche in ihrer Kindheit französisch gelernt, später es aber verlernt hatte, vergass, wie G. H. Schubert erzählt[4]), im Fieber auf einmal all ihr Italienisch, sprach aber wieder ganz geläufig französisch. Und wie oft kommt es vor, sei es im Wach-, sei es im Schlafzustande, dass jemand auf einmal etwas von selbst einfällt, was er seit vielen Jahren anscheinend gänzlich vergessen hatte. Im Gegensatze dazu hat man auch oft beobachtet, dass Kranke, welche an einem hitzigen Fieber darniederliegen, während desselben ihre eigenen Angehörigen nicht mehr kannten, sie also vergessen hatten, und dass Somnambulen[5]) die Erinnerung an dasjenige, was sie während ihres eigenthümlichen

[1]) A. a. O. S. 35. — [2]) Siehe Stimmen II. S. 518. Vgl. Moll S. 181. — [3]) Vgl. Jahrg. 1896 S. 376 ff. — [4]) Die Geschichte der Seele. 5. Aufl. Bd. 2. S. 202. Vgl. Stimmen II S. 513. — [5]) Vgl. Preyer S. 123 ff.

Zustandes gethan hatten, nach Aufhören desselben vollständig entschwunden war, ähnlich wie jemand an die Träume eines tiefen Schlafes, in welchem er dieses und jenes gesprochen hat, beim Erwachen sich nicht mehr erinnert.

Was sodann die natürlichen Erscheinungen betrifft, welche dem sogen. doppelten Gedächtniss in der Hypnose dem Wesen nach gleichen, mit anderen Worten der Erscheinung, dass jemand während einer Hypnose nur an dasjenige sich erinnert, was in einer voraufgegangenen Hypnose, und im Wachzustande nur an dasjenige, was in vorangegangenen Wachzuständen vorgekommen war, so ist es bekannt, dass jemand sich an Dinge, welche zeitlich und örtlich ihm schon ferne liegen, mit Leichtigkeit erinnert, die betreffenden Dinge also unmittelbar an einander reiht und anderes in der Erinnerung überspringt, wenn er im Augenblicke etwas wahrnimmt oder ihm etwas ins Gedächtniss zurückkehrt, was an sich oder in seinen Umständen mit jenen Dingen grosse Aehnlichkeit hat; denn auch ein Hypnotisirter erinnert sich an solches, was er in einer früheren Hypnose erlebte, nur dann, wenn ihm der Hypnotiseur genau dasselbe, wie früher, oder wenigstens ganz ähnliches suggerirt.[1]) Einen besonderen hierher gehörigen Fall erzählt der englische Professor Beattie, indem er schreibt[2]):

„Ich kenne einen Geistlichen, welcher, nachdem er vor etwa sechzehn Jahren von dem Anfall eines Schlages wieder genesen war, alles dasjenige vergessen hatte, was in den letzten vier Jahren vorgegangen war; was sich aber vor diesen Jahren ereignet hatte, das wusste er alles noch sehr wohl. Die Zeitungen von jenen vier letzten Jahren schafften ihm daher sehr viele Unterhaltung; denn beinahe alles überraschte ihn darin, zumal da in diese Periode einige sehr wichtige Begebenheiten fielen, als besonders die Thronbesteigung des jetzigen Königs und viele Siege des letzten Krieges. Nach und nach erlangte er, theils durch eigene Erweckung des Gedächtnisses, theils durch Unterricht das Verlorengegangene wieder."

Endlich haben auch die in der Hypnose eingegebenen Erinnerungstäuschungen, und zwar sowohl die negativen als die positiven, an natürlichen Erscheinungen des gewöhnlichen Menschenlebens ihr getreues Ebenbild. Eine negative Erinnerungstäuschung, welche ganz gewiss etwas Natürliches ist, findet z. B. in all denjenigen Fällen statt, in denen man sich an etwas früher Erlebtes oder Kennengelerntes, etwa an eine Begebenheit oder an eine Person, im Augenblicke nicht erinnert und auch vielleicht darauf schwören würde, dass man das Betreffende niemals erlebt oder kennen gelernt habe, gleich nachher

[1]) Vgl. Stimmen II. S. 520. — [2]) Siehe Jessen. S. 484.

aber, sei es von selbst, sei es durch Nachhilfe anderer, sich dessen ganz genau entsinnt, dasselbe also auch unstreitig im Gedächtnisse aufbewahrt hatte; und solche Fälle kommen doch wohl in jedem Menschenleben vor. Und positive Erinnerungstäuschungen von natürlicher Art und Wesenheit haben z. B. diejenigen, welche in einem Opium- oder Haschischrausch befangen sind; denn an den Reden derselben hat man, wie schon vorhin hervorgehoben wurde, die Beobachtung gemacht, dass ihr Gedächtniss inbezug auf Zeit und Ort auffallend verwirrt war und einem solchen zuweilen Dinge als erlebt darstellte, welche er niemals erlebt und erfahren haben konnte.[1]) Auch im vollkommenen Wachzustande gibt es bei einzelnen Menschen positive Erinnerungstäuschungen von natürlichem Charakter, und zwar sowohl bei solchen, welche ein selbst erdichtetes Erlebniss so oft erzählen, dass sie schliesslich nicht mehr unterscheiden können, ob es sich dabei um Wahrheit oder um Dichtung handelt, als auch bei solchen, gewöhnlich hysterischen Personen, welche freilich mit Bewusstsein und Absicht um keinen Preis eine Lüge sagen würden, aber bei ihrer lebhaften und flatterhaften Einbildungskraft oftmals vermeinen, das von ihnen Ersonnene und Erzählte wirklich erlebt zu haben.[2]) Ja, solche Erinnerungstäuschungen kann man bei stark suggerirbaren Personen, mögen sie sich im Wachzustande oder im Zustande des natürlichen Schlafes befinden, sogar durch Suggestion erzeugen. Zu dem Ende ist es nur nöthig, derartigen Personen selbst oder in ihrer Gegenwart anderen Personen einen Vorgang, welcher nicht stattgefunden hat, als wirklich vorgekommen mit grosser Bestimmtheit zu erzählen.[3]) So schreibt z. B. Prof. Bernheim[4]):

„Ich habe vor natürlichen Schläfern oft folgenden Versuch gemacht. Ich erzähle vor ihnen einer anderen, hypnotisirten Person mit lauter Stimme, dass sich am Vorabende eine fictive Scene im Saale abgespielt. Ein betrunkener Kranker hätte sich mit dem Wärter gezankt, eine blutige Schlägerei sei darauf gefolgt usw. Beim Erwachen glaubt der Hypnotisirte an die Wahrheit der Erzählung. . . . Erwecke ich nun aber die natürlichen Schläfer und frage sie, was am Vorabend geschehen ist, so erzählen mir einige unter ihnen die Scene mit allen Einzelheiten; auch sie glauben daran."

Und an einer anderen Stelle[5]) erzählt er folgenden Fall:

„Ich finde einen meiner Kranken eingeschlafen; er leidet an chronischer Myelitis, wurde schon oft hypnotisirt, ist suggerirbar und hallucinationsfähig mit Amnesie beim Erwachen. Ich beeinflusse ihn im natürlichen Schlafe und sage

[1]) Vgl. Stimmen II. S. 513; Finlay S. 35 f. — [2]) Vgl. Forel S. 86 f. — [3]) Vgl. Bernheim S. 84 ff.; Moll S. 107 f.; Forel S. 81 ff.; Wundt S. 105 f. — [4]) A. a. O. S. 70. — [5]) A. a. O. S. 85.

ihm: ‚Ich weiss ganz gut, warum Sie jetzt schlafen; Sie haben heute Nacht nicht geschlafen. Ihr Nachbar von Nr. 6 hat Sie gestört; er hat gehustet und gesungen, und dann hat er das Fenster aufgemacht; später hat er das Feuer gerichtet und einen solchen Lärm geschlagen, dass alle Kranken aufwachten.‘ Einige Minuten später wecke ich ihn auf. Er reibt sich die Augen, glaubt spontan erwacht zu sein und erinnert sich an nichts. Ich sage ihm dann: ‚Schlafen Sie denn den ganzen Tag?‘ »Nein«, antwortet er, »aber ich habe heute Nacht nicht geschlafen.« ‚Warum nicht?‘ »Nr. 6 war krank, er hat gehustet und gestöhnt, ich weiss nicht recht, was er gemacht hat, er hat auch wie im Delirium gesungen. Schliesslich hat er das Fenster geöffnet und das Feuer gerichtet.« ‚Ist das wahr, haben Sie es gehört?‘ »Ganz gewiss, alle im Saal haben es gehört.« Ich lasse ihn dies Thema weiter verarbeiten und schaffe neue, nicht während des Schlafes erzeugte Erinnerungsbilder. ‚Und haben die anderen Kranken nichts gesagt? Was hat Nr. 4 gesagt?‘ »Nr. 4 hat ihm gesagt, er soll das Fenster schliessen und nicht solchen Lärm machen. Dann haben sie sich Grobheiten gesagt; Nr. 4 ist aufgestanden, gegen ihn losgegangen und sie haben sich geschlagen.« ‚War die Schwester da?‘ »Die Schwester hat sie nicht zur Ruhe bringen können.« ‚Dann ist wohl der Director gekommen? Sie haben ihn in seinem blauen Schlafrock gesehen?‘ »Er war im Schlafrock da und hat ihnen gesagt, dass er heute beiden die Thüre weisen werde.« ‚Das ist ja alles nicht wahr, Sie haben nur geträumt!‘ »Ich habe es nicht geträumt, weil ich ganz wach war. All die anderen Kranken können es Ihnen auch sagen!‘ Ich befrage der Reihe nach die anderen vollkommen wachen Kranken im Saal. Von vierzehn hatten sieben den Vorfall gehört und gesehen; sie waren überzeugt, dass er wirklich geschehen sei, die Scene war ihnen ganz gegenwärtig. Diese sieben waren suggerirbare, bereits früher hypnotisirte Personen. Ein Paralytiker ohne psychische Störung, mit ziemlich gut erhaltener Intelligenz, nicht boshaft und darum der Simulation nicht verdächtig, erzählte mir mit seiner langsamen, eintönigen Stimme, was vorgefallen war. ‚Sie haben davon sprechen gehört‘, sage ich ihm, ‚aber Sie haben doch nichts gesehen!‘ »Ich habe ganz deutlich gesehen,« sagte er, »ich habe ja nicht geschlafen.« ‚Wie viel Uhr war es denn?‘ »Es war zwischen zwölf und ein Uhr Nachts« ‚Wer hat denn angefangen?‘ »Nr. 6, der solchen Lärm gemacht und das Fenster geöffnet hat.« ‚Haben Sie den Director gesehen?‘ »Der Herr Director ist im Schlafrock gekommen, ist zum Bett von Nr. 6 gegangen und hat gesagt, dass er beiden heute die Thüre weisen wird.« Ein anderer erzählte mir den Vorfall zwischen den beiden Kranken mit einer Fülle von Einzelheiten und einer Natürlichkeit, dass man auf die reine Wahrheit geschworen hätte. Der Kranke von Nr. 6, der als die Ursache des ganzen Lärmes angesehen wurde, erinnerte sich, da er weniger suggerirbar ist, als die anderen, an nichts; die retroactive Hallucination war bei ihm nicht gelungen!“

Sind nun aber alle Erscheinungen, welche auf dem Gebiete des Gedächtnisses während der Hypnose vorkommen, auch ausserhalb der Hypnose nachweisbar, und haben sie in letzterem Falle den Charakter des Natürlichen, so besitzen sie einen solchen auch in der Hypnose, wenigstens ihrer Substanz nach.

58. Endlich kann man auch auf geistigem Gebiete des Menschen natürliche Erscheinungen ausfindig und namhaft machen, welche zu den entsprechenden Erscheinungen in der Hypnose [1]) die getreuesten Seitenstücke bilden und deshalb beweisen, dass auch die letztern ihrer Substanz nach einen natürlichen Charakter tragen. Gemeint sind aber unter den Erscheinungen der letzteren Art auf Seite der Vernunft die ausserordentliche Steigerung ihrer Thätigkeit, sowie die Veränderung der Persönlichkeit, und auf Seite des Willens die vorübergehende Steigerung seiner Thätigkeit, sowie die eingegebenen Befehlshandlungen. Was die natürlichen Erscheinungen anlangt, welche als die passendsten Gegenstücke zu den gedachten hypnotischen Erscheinungen in dem Vernunftgebiete betrachtet werden können, so sind es folgende. Ein gewöhnlicher Somnambule steht zuweilen im Schlafe auf, geht an seinen Schreibtisch und arbeitet da ein wissenschaftliches Problem ganz richtig aus, an dessen Lösung er sich viele Tage im Wachzustande umsonst versucht hatte, bekundet also in seinem eigenthümlichen Schlafe eine auf natürliche Weise gesteigerte Verstandesthätigkeit.

„In unseren Träumen", sagt Prof. Finlay [2]), „führen wir häufig Unterhaltungen, die eine beträchtliche Uebung des Denkens erfordern; wir halten Vorträge oder hören sie an, wir treiben Poesie oder hören sie vortragen. Von Dante wird erzählt, er habe den Plan zu seiner *Divina Comedia* zur Zeit des Schlafes erdacht. Voltaire verfasste einen Theil seiner Henriade im Traume. Der Physiologe Burdach kam träumend auf einen der vorzüglichsten Punkte seiner wissenschaftlichen Theorie."

Auch in diesen Fällen tritt offenbar eine natürliche Steigerung der Vernunftthätigkeit zu tage. Und natürliche Erscheinungen, in denen die sogen. Verwandlung oder Veränderung der Persönlichkeit stattfindet, gibt es viele im gewöhnlichen Traumleben der Menschen. Im Traume sieht der Mensch zunächst einmal sich oft mit seiner Person in das Stadium eines früheren Lebens zurückverwandelt.

„Bekanntlich", sagt Dr. Moll [3]), „träumen viele besonders häufig, dass sie sich im Abiturientenexamen befinden, selbst wenn viele Jahrzehnte seit demselben vergangen sind."

Hierher gehört als Beispiel auch der merkwürdige Traum des Directors der Kranken- und Irrenanstalt zu Bremen namens Scholz, den er selbst näher beschreibt [4]):

„Nach schweren körperlichen Ermüdungen und einem geistig wie gemüthlich sehr anstrengenden Tage begab ich mich, nachdem ich noch die Uhr auf-

[1]) Vgl. Jahrg. 1896 S. 379 ff. — [2]) A. a. O. S. 29. Vgl. Moll S. 158; Jessen S. 618 f. — [3]) A. a. O. S. 157. Vgl. ebend. S. 164. — [4]) Feuilleton der ‚Frankf. Ztg' v. Jahre 1889.

gezogen und auf das Nachttischchen gelegt hatte, zu Bett und schlief bei noch brennender Lampe sofort ein. Alsbald befand ich mich auf hoher See an Bord eines mir bekannten Schiffes. Ich war wieder jung und stand am Ausguck. Ich hörte das Meer rauschen und goldene Lichtwolken umwogten mich. Wie lange ich so gestanden, weiss ich nicht; aber es war eine unendliche Zeit. Da änderte sich die Scene. Ich war am Lande und meine längst verstorbenen Eltern kamen, mich zu begrüssen; sie führten mich zur Kirche, wo lauter Orgelton erklang. Ich freute mich, wunderte mich aber zu gleicher Zeit, dort meine Frau und Kinder zu sehen. Der Geistliche bestieg die Kanzel und predigte; aber ich konnte nichts verstehen, da die Orgel immer noch gespielt wurde. Ich fasste nun meinen Sohn an der Hand, um mit ihm den Kirchthurm zu besteigen; aber wiederum verwandelte sich die Scene. Statt neben meinem Sohne, stand ich neben einem mir früher bekannten, in Wirklichkeit längst verstorbenen Officier. Ich bin als Militär-Arzt beim Manöver und wundere mich eben darüber, dass unser Major ein so jugendliches Aussehen hat, als ganz in meiner Nähe unvermuthet eine Kanone abgefeuert wird. Erschrocken fuhr ich in die Höhe, wache auf und merke, dass der vermeintliche Kanonenschuss in dem Oeffnen der Schlafstubenthür, durch die jemand eingetreten war, seine Erklärung findet. Wahre Ewigkeiten hatte ich in dem Traum durchlebt; aber als ich auf der Uhr nachsah, war seit dem Einschlafen nicht mehr, als — eine Minute vergangen, viel kürzere Zeit, als man zum blosen Erzählen des Traumes braucht."

Sodann erscheint sich der Mensch im Traume zuweilen in eine ganz andere Person umgewandelt. Ein Beispiel der Art erzählt Dr. Moll mit den Worten[1]):

„Ein Officier, der Hannibal sehr verehrte, erzählte mir, dass er in dem Glauben, Hannibal zu sein, des Nachts eine imaginäre Schlacht geschlagen habe. Ein anderer Herr ist noch ein wenig unbescheidener, ihm genügt nicht Hannibal; er träumte des Nachts einmal, dass er der liebe Gott sei und die Welt regiere."

Aber nicht blos im Traume, auch im Wachzustande kommt bei einzelnen Menschen die eingebildete Verwandlung der Persönlichkeit vor, nämlich bei Irr- oder Wahnsinnigen. Von solchen bedauernswerthen Bewohnern der Irrenhäuser hält sich zuweilen der eine z. B. für den Kaiser Napoleon I. oder für den König eines grossen Reiches, der eine enorme Flotte auf dem Meere habe, ein anderer für den Papst zu Rom, welcher mit der Tiara auf dem Haupte einem Concil präsidirt, wieder ein anderer für Gott den Vater, der aber zuerst für den Besucher der Irrenanstalt den ganz vernünftigen, ja intelligenten Führer spielt und dann auf einmal bei Vorstellung eines Irren sich selbst als Irren entpuppt, indem er sagt, derselbe halte sich für Gott den Sohn, und das könne er doch nicht sein, weil er selbst nämlich Gott Vater sei und jenen gar nicht kenne. Auch ist es bekannt, dass zuweilen ein Irre sich für ein Thier hält, etwa für einen Hahn,

[1]) A. a. O. S. 157.

und dann kräht, oder für einen Hund, und dann bellt und auf allen Vieren geht.

59. Natürliche Erscheinungen sodann, welche als Seitenstücke von ganz derselben Art neben die hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete des Willens gestellt werden können, sind folgende. Zunächst sind es die vielen natürlichen Steigerungen der Willensthätigkeit im Wachzustande, welche genau auf dieselbe Weise, wie die in der Hypnose, zustande gebracht werden, nämlich durch Suggestion. Oder ist es nicht eine tagtägliche Erscheinung des Lebens, dass z. B. jemand von selbst (Autosuggestion) oder durch Zureden eines anderen (Allosuggestion) auf bessere Gedanken kommt und infolge dieser Gedanken zu einem energischen Willensentschlusse, sein Leben zu ändern, sich aufrafft und emporschwingt? In zweiter Linie sind es diejenigen natürlichen Willensthätigkeiten, welche nicht mit Freiheit, sondern spontan und zufolge eines äusseren Einflusses verrichtet werden, so dass sie den eingegebenen Befehlshandlungen hypnotisirter Personen ganz genau gleichen. Und da macht es keinen Unterschied, ob man sich diese Befehlshandlungen als intra- oder als posthypnotische denkt, weil ja, wie früher[1]) ausdrücklich hervorgehoben wurde, die sogen. posthypnotischen Befehlshandlungen im Grunde doch immer während einer theilweise fortdauernden oder wiedererwachenden Hypnose stattfinden. Eine der Willensthätigkeiten von der zweiten Art ist z. B. schon das Sprechen und Antworten, zu dem man jemand während seines gewöhnlichen oder somnambulen Schlafes veranlasst; denn durch diese Einwirkung wird es ja zu einer Art eingegebener Befehlshandlung. Inbezug hierauf schreibt Prof. Bernheim[2]):

„Man kann manchmal dahin gelangen, die Aufmerksamkeit eines gewöhnlichen Schläfers, ohne ihn zu wecken, auf sich zu ziehen, und dann kann man mit ihm sprechen und Antworten von ihm erhalten. Die Mutter, die am Abend ihr Kind eingeschlafen findet, spricht mit ihm, fragt es: »Willst du trinken?« Oft antwortet das Kind, trinkt mit geschlossenen Augen. Beim Erwachen erinnert es sich an nichts. Nach dem Beispiele des Generals Noizet und Liébeault's gelingt es mir oft, einen Kranken, der noch nie hypnotisirt worden, im natürlichen Schlafe zu beeinflussen; ich spreche mit ihm, indem ich ihm suggerire, weiter zu schlafen. Manchmal erwacht er; aber ein anderes Mal schläft er mit geschlossenen Augen weiter und antwortet mir dabei doch; ich erziele bei ihm all die Phänomene, wie bei den Hypnotisirten. Eine meiner Versuchspersonen erzählte mir, dass er gewohnt gewesen sei, mit seinem Bruder zusammen zu schlafen, und dass dieser ihn oft während des Schlafes ausgefragt und Antworten

[1]) Jahrg. 1896. S. 49 f. — [2]) A. a. O. S. 69. Vgl. Preyer S. 123.

von ihm erhalten habe, so dass sein Bruder sich dies zunutze machte, ihm Geheimnisse zu entlocken, die er ihm im wachen Zustande nicht gesagt hätte, und die ihm anvertraut zu haben er sich beim Erwachen nicht erinnern konnte."

Zur Ergänzung des Vorstehenden möge es dienen, was Dr. Moll über das Antworten im natürlichen Schlafe schreibt; es heisst[1]):

„Besonders leicht sind nach den Erfahrungen anderer und auch nach den meinigen einige Leute geneigt, im Schlaf Antworten zu geben, wenn eine Person, die in ihrem Gedächtniss einen hervorragenden Platz einnimmt, mit ihnen redet; so spricht das Kind zur Mutter, Schlafkameraden zu einander. Recht leicht entwickeln sich Gespräche, wenn der Wachende auf den im Sprechen des Schlafenden ausgedrückten Gedankengang eingeht und sich dadurch gewissermaassen in das Bewusstsein des Schlafenden einschleicht. Eine mir bekannte Dame A. träumt laut sprechend von einer Person X. Der mit Frau A. schlafende Gatte erhält von ihr Antworten, sobald er redet, als ob er X. sei; thut er das nicht, spricht er als Gatte, so wird er ignorirt."

Und was das Reden und Antworten im somnambulen Schlafe betrifft, zu dem man jemand, wenn man es geschickt anlegt, veranlassen kann, so erzählt ein gewisser Heinrich van Heer von einem Somnambulen, der von Kindheit an sein treuer Kamerad gewesen war, unter anderem dies[2]):

„Nachdem er sich mit einer ausgezeichneten Frau verheirathet hatte, stand er oft des Nachts auf, nahm das Kind aus der Wiege und trug es im Hause umher. Seiner ihn begleitenden Gattin erzählte er alsdann alles, was er sonst vor ihr geheim hielt, und beantwortete jede Frage wahr und aufrichtig. Nachher verwunderte er sich darüber, wie sie seine Geheimnisse erfahren. Seine Gattin suchte oft, wenn er aufstehen wollte, ihn durch Umarmungen und Bitten im Bette zu halten, aber vergebens, er forderte sie vielmehr auf, mitzugehen, oder zog sie mit sich fort."

Zu den in Rede stehenden natürlichen Thätigkeiten gehören ferner willkürliche Bewegungen des Körpers oder der Gliedmaassen, welche schlafende Menschen auf Befehl ausführen; sie sind schon natürliche Befehlshandlungen im eigentlichen Sinne des Wortes. Sagt z. B. eine Mutter ihrem schlafenden Kinde, es solle sich auf die andere Seite legen, so kommt es zuweilen vor, dass es im Weiterschlafen sich umdreht.[3]) Und winkt jemand einem Somnambulen mit der Hand, so folgt dieser nicht selten dem Winkenden, wie die Magnetnadel dem Magneten. Endlich gibt es aber auch eigentliche Handlungen des Menschen von rein natürlichem Charakter, welche den eingegebenen Befehlshandlungen der Hypnotisirten ganz genau gleichen. Von dem oben[4]) erwähnten Kranken, der noch nie hypnotisirt worden war, berichtet Prof. Bernheim, er habe bei ihm im natürlichen Schlafe

[1]) A.a.O. S. 161. — [2]) Siehe Jessen S. 591. — [3]) Vgl. Moll S. 159. — [4]) Auf S. 141.

alle die Phänomene erzielt, welche bei einem Hypnotisirten geglückt seien, muss darunter also auch eingegebene Befehlshandlungen gemeint haben. Und ausserdem nennt er solche auch ausdrücklich, indem er schreibt[1]):

„Bei einigen natürlich schlafenden Personen kann ich den passiven Traum in einen activen verwandeln; ich spreche mit dem Schläfer, ohne ihn aufzuwecken, suggerire ihm eine Hallucination oder eine Handlung, sage ihm, dass er aufstehen, diese Sache sehen, jene Handlung ausführen soll. Und gewisse Personen gehorchen dieser Suggestion; ich habe ihren Traum in Handlung umgesetzt; ich habe sie im natürlichen Schlaf auf dieselbe Weise, wie im künstlich hervorgerufenen Schlaf zu Somnambulen gemacht."

60. Sonach gibt es denn unter den hypnotischen Erscheinungen keine einzige Art, welche an und für sich, d. i. ihrer Substanz und Wesenheit nach betrachtet, nöthigte, sie für etwas Uebernatürliches zu halten, im Gegentheil, sie präsentiren sich in der besagten Hinsicht alle als etwas rein Natürliches. Wie nun aber, wenn die in Rede stehenden Erscheinungen zu den natürlichen Mitteln und Ursachen, durch welche sie anscheinend zustande gebracht werden, in gar keinem Verhältnisse stünden, sondern über die Tragweite ihrer Wirksamkeit weit hinausreichten? Wäre das wirklich der Fall, so kämen jene Erscheinungen ohne das Eingreifen und Mitwirken einer ihnen übergeordneten, also einer übernatürlichen Ursache sicherlich nicht zustande und wären dann insofern doch etwas Uebernatürliches. Wenn man indes die früher angegebenen Mittel, die Hypnose wie die hypnotischen Erscheinungen zu erzeugen, näher prüft, so stellt sich mehr und mehr heraus, dass sie nicht blos dem Anscheine nach, sondern auch in Wirklichkeit die bewirkenden Ursachen des Hypnotismus in all seinen Erscheinungen sind, dass man wenigstens mit Bezug auf keine einzige derselben das contradictorische Gegentheil des Gesagten beweisen kann. Und dann darf man den ganzen Hypnotismus auch seiner Ursache nach für etwas Natürliches ausgeben.

(Schluss folgt.)

[1]) A. a. O. S. 80.

Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus.

Von Prof. Dr. Joh. Uebinger in Posen.

(Schluss.)[1])

Der zuletzt erwähnten zweiten „Erklärung", wie sie die Nachschrift enthält, hätte ein Dritter ein sachlich ebenso vernichtendes Urtheil wie der ersten anfügen können; denn es genügt keineswegs der blose Nachweis, wie ihn der Text der „Ergänzungen" und die zweite „Erklärung" lediglich versucht, dass man die fraglichen Linien gleich machen kann, sondern verlangt wird zu einer befriedigenden Lösung des vielgenannten Problems die klare und bündige Angabe, wie man dieselben leicht und sicher wirklich gleich macht. Dieser augenscheinliche Mangel hat mit der Zeit allem Anscheine nach zu dem gänzlichen Aufgeben des also behafteten Verfahrens geführt und das Suchen nach einem ganz anders gearteten veranlasst. Auf diese Weise wohl entstand

2. Dialogus de quadratura circuli 1457.

„Bester Vater", so beginnt Paolo das 1457 zu Brixen niedergeschriebene Gespräch[2]) mit dem Cardinal, „Du weisst, dass ich von Jugend auf nach der Wahrheit forschte, welche in der Mathematik allem Anscheine nach ziemlich klar wiederstrahlt, und wie sehr ich nach der Quadratur des Kreises verlange, welche bisheran unbekannt blieb.[3]) Wenn Dir daher nach Absendung der Büchlein »über die

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 8. Bd. S. 301 ff. u. 403 ff., 9. Bd. S. 54 ff. u. 391 ff. — [2]) „Finis. Brixinae, 1457", lauten die Schlussworte desselben pag. 12; aus der angegebenen Jahreszahl ward in dem Basler Nachdruck pag. 1098 durch Umstellen der beiden inneren Ziffern 1547, und trotz des ausdrücklichen „finis" auf Seite 12 rechnen Gassendi, Vita pag. 348 und Scharpff S. 309 auch die zwei folgenden Seiten, die angebliche Abhandlung „De quadratura circuli", noch mit zu dem Gespräche hier. — [3]) Paulus. „Pater optime, quia me nosti a puero veritatem quaesivisse, quae in mathematicis clarius videtur relucere (vgl. 8. Bd. S. 304 Anm 3), atque quantum cupiam hactenus ignotam circuli quadraturam . . .", pag. 10.

mathematischen Ergänzungen« an mich ein anderes Verfahren, welches minder zweifelhaft, in den Sinn kam, so theile mir, bitte, dieses mit“ [1]); die genannten Büchlein von 1453 bew. 1454 nämlich blieben für ihn in ihren Ausführungen dunkel und in ihren Ergebnissen zweifelhaft.[2])

Jetzt aber, im Jahre 1457, glaubt der Ersuchte ein Verfahren mittheilen zu können, welches leicht auszuführen und zum Schlusse keinen Zweifel zurücklasse.[3]) Alle Glieder, welche dazu gehören, seien bekannt, blos das eine ausgenommen, wie man zu einer gegebenen Kreislinie eine gerade zeichne, welche ihr gleich ist[4]); und dieses bisher unbekannte Schlussglied enthalte der Satz[5]): Fügt man die Quadrantensehne eines gegebenen Kreises zum Halbmesser desselben, so entsteht der Durchmesser des Kreises, welcher dem Dreiecke von dem gleichen Umfange wie der gegebene Kreis umgeschrieben ist.[6]) „Leicht fasslich“, so erwidert Paolo, „sei dieses Verfahren, überdies, falls sich dessen Richtigkeit nachweisen lasse, sehr lieb und werth!“ [7]) Sofort löst darauf der Cardinal diese Aufgabe durch den von alters her und so auch bei ihm in solchen Fällen üblichen Nachweis des „nec plus nec minus“ in einer den Mitunterredner völlig befriedigenden Weise; derselbe nämlich erklärt schliesslich nicht leugnen zu können, dass, wie klar nachgewiesen, es damit seine Richtigkeit habe.[8]) Auf Grund dieses Nachweises ausserdem liessen sich, wie in „den mathematischen Ergänzungen“ sei berührt worden, allerhand Folgerungen ziehen, welche man bisheran in der Mathematik nicht kannte.[9])

---

[1]) „. . . si igitur post mihi missos tuos de mathematicis complementis . . . libellos alius certior modus incidit, rogo communices“, l. c. — [2]) „. . . utique mihi obscuros atque incertos libellos . . .“, l. c. — [3]) Nicolaus card. „Imo facilis et ut puto certus“, l. c. — [4]) Vgl.: Nic. „Omnia tibi nota scio quae ad rem pertinent solum hoc unico dempto, scilicet ut datae circumferentiae circuli scias rectam lineam ei aequalem assignare“, l. c. — [5]) Vgl.: Nic. „Ut igitur tibi pandam conceptum circa id quod restat, accipe propositionem . . .“, l. c. — [6]) „Si chorda quadrantis dati circuli fuerit addita semidiametro [das Komma des Druckes hier tilgen!] eiusdem [hier ein Komma setzen!], oritur diameter circuli circumscripti trigono isoperimetro circumferentiae dati circuli“, l. c. — [7]) Vgl.: Paulus. „Facilis est haec praxis atque carissima, si hoc verum ostenderis“, l. c. — [8]) Vgl.: Paulus. „Non possum negare, quin ita sit, ut clare ostendisti . . .“, pag. 12. — [9]) Vgl.: Paulus. „Satis est scire modum curvam circumferentiam in rectam lineam transmutandi et econverso rectam in curvam, ex quo omnia quae hactenus in mathematicis ignorabantur possunt elici, prout in mathematicis tuis tetigisti complementis“, l. c.

An dieses Gespräch über die Kreisquadratur aber schliesst sich allem Anscheine nach

3. De una recti curvique mensura.

Die praktische Meisterschaft, wie man die gemeinsame, gleiche Grösse des Krummen und des Geraden feststelle, fehle, so heisst es im Eingange, den Geometriebeflissenen[1]), darum seien selbige nicht vollauf tüchtig und könnten mancherlei Aufgaben, die, wie sie sähen, zu machen wohl möglich sei, nicht zu einem endgiltigen Abschlusse bringen.[2]) Weil solches also unser Autor sah, so wandte er einen Eifer, der nicht gering war, an, um eben diese Befähigung zu erlangen.[3])

Diese Befähigung aber besteht in der Kenntniss dreier Sätze. Es sind dies die drei Aufgaben: 1. wenn ein Bogen gegeben ist, zu ihm eine Gerade von gleicher Grösse[4]), 2. umgekehrt zu einer gegebenen Geraden einen gleichgrossen Bogen an einem gegebenen Kreise[5]) und endlich 3. zu dem Bogen eines Halbkreises eine Gerade und zu seiner krummlinigen (gemischtlinigen) eine geradlinige Fläche von gleicher Grösse zu zeichnen.[6]) Die Beweise zu diesen Sätzen fussen auf dem Gedanken des „nec plus nec minus", bewegen sich demnach in ähnlichen Geleisen wie das Gespräch über die Quadratur.

Von diesem freilich unterscheidet sich andererseits unsere Schrift nicht wenig durch die äussere Fassung. Eine Form nämlich, in welche man für gewöhnlich nicht wissenschaftliche Untersuchungen, sondern persönliche Nachrichten kleidet, ward hier gewählt, d. i. die Briefform. Deutlich allerdings tritt diese in dem Nürnberger Drucke nicht mehr hervor, nach ihm glaubt man weit eher eine wissenschaftliche Abhandlung vor sich zu haben; indessen fehlen selbst hier nicht alle Spuren von der ursprünglichen Form. Unter der oben bereits erwähnten Ueberschrift nämlich stehen ganz unvermittelt die Worte

[1]) „. . . . vidi practicum magisterium commensurationis curvi et recti deesse geometricis . . .", pag. 16. — [2]) „. . . ideo ipsos imperfectos et plura, quae possibilia fieri vident, ad actum deducere non posse . . .", l. c. — [3]) „Quia vidi . . ., conatum igitur non parvum adhibui, ut ipsam artem assequerer", l. c. — [4]) „Propositio prima. Dato arcu rectam ei commensurabilem assignare", pag. 16. — [5]) „Propositio secunda. Datae rectae arcum dati circuli commensurabilem assignare", pag. 18. — [6]) „Propositio tertia. Arcui semicirculi rectam et areae eius curvae rectilinealem commensurabiles designare", pag. 20. In diesen Sätzen ist das Eigenschaftswort „commensurabilis" wegen seiner eigenthümlichen Bedeutung, welche von der heute üblichen nicht unerheblich abweicht, darum besonders zu beachten.

„Nicolaus cardinalis scti. Petri“, welche, an und für sich recht auffällig, dadurch am ehesten verständlich werden dürften, dass man sich ein „s. d.“ hinzudenkt. Gerade auf diese Art Ergänzung aber bringt einen die Zusicherung gegen Schluss, welche, gänzlich individuell zugespitzt, wörtlich übersetzt also lautet: „Zu vielen verborgenen Eigenschaften, die sich kaum aufzählen lassen, wirst Du auf Grund dieser Befähigung gelangen[1]) . . . und Werkzeuge wirst Du zusammensetzen können, mit Hilfe derer Du die vorausgeschickten Lösungen sehr leicht und rasch verständlich machen wirst, Aufgaben, welche wir für Deinen regen Fleiss übrig lassen.“[2]) Diese Sätze, zumal der letzte Relativsatz lassen sich nimmer auf jeden beliebigen Leser unter der Voraussetzung beziehen, es läge eine allgemein gehaltene Abhandlung vor; denn es ist durchaus nicht jedermanns Sache, diesen regen Fleiss zu besitzen und so jene Ergebnisse zu erzielen. Dergleichen vermag unter tausend und abertausend Menschen im Laufe der Jahrhunderte vielleicht einer. An einen solchen Glücklichen wendet sich allem Anscheine nach unser Schreiben; ein Brief also liegt vor, an welchem man bis auf zwei Spuren, die wohl ihrer sachlichen Bedeutung halber bestehen blieben, alle Kennzeichen eines solchen in der Folgezeit als nebensächliches Beiwerk tilgte, welchem man alsdann anstatt dessen, wie wir in Handschriften öfters bemerken können, eine sachliche Ueberschrift gab, als ob eine wissenschaftliche Abhandlung vorläge. Diese somit später hinzugekommene Ueberschrift passt zu dem Inhalte freilich etwas besser als jene früher besprochene, mit der es eine ähnliche Bewandtniss hat, aber keineswegs vollkommen; statt „una . . . mensura“ nämlich müsste, wie aus dem Texte selbst deutlich erhellt[3]), „commensuratione“ stehen, ein Hauptwort, welches erst dem Inhalte völlig entspräche, allerdings dann nicht so leicht verständlich und geläufig wie das gewählte, aber irreführende „una . . .

---

[1]) „. . . et ad multa occulta, quae vix enarrari possunt, hac arte pervenies“, pag. 20. — [2]) „. . . et instrumenta componere poteris, cum quibus praemissa facillime et subito facies, quae tuae industriae relinquimus“, l. c. — [3]) „. . . magisterium commensurationis curvi et recti deesse . . ., heisst es, wie bekannt, gleich zu Anfang; „commensurari autem curvum et rectum dico, quando una mensura mensurantur, puta quando recta linea tot pedes habet rectos quot arcus curvos“, pag. 16; darnach bedeutet „commensurare“ soviel wie „una mensura mensurare“ und „commensuratio“ entsprechend „una mensura mensuratio“; das Eigenschaftswort „commensurabilis“ endlich geht, wie schon angedeutet, auf gleiche Grössen und nicht auf Grössen mit gleichem Maas.

mensura“ wäre.[1]) Die Wahl des letzteren sodann dürfte auf Rechnung des Adressaten zu setzen sein, und dies ist niemand anders als Georg Peurbach. Von ihm aus nämlich, so müssen wir nach Lage der Verhältnisse annehmen, kam der Brief 1461 in den Besitz, 1476 in den Nachlass seines Schülers Regiomontanus und 1533 zu Nürnberg in den Druck. Jener erste Empfänger aber erhielt denselben vermuthlich 1457 gleichzeitig mit dem „Gespräch über die Quadratur“.

Diese Vermuthung stützt sich auf folgende zwei Erwägungen. Einmal steht unser Brief in dem Nürnberger Drucke, der bis auf eine einzige Ausnahme die zeitliche Reihenfolge einhält, nach dem Gespräche, an letzter Stelle. Will man auf diesen Umstand etwa keinen sonderlichen Werth legen, so bleibt alsdann noch immer die früher nachgewiesene inhaltliche Uebereinstimmung mit dem „Gespräche“ einerseits und die formelle Verschiedenheit von ihm andererseits zu beachten. Sowohl jene Uebereinstimmung als auch diese Verschiedenheit scheinen für die Zusammengehörigkeit und gleichzeitige Uebersendung zu sprechen: Nach vielen nicht auf die Dauer befriedigenden Versuchen war abermals ein neues Verfahren gefunden, den Kreis zu quadriren. Ein Gespräch mit einem der mathematischen Freunde, mit Paolo Toscanelli, machte dies bekannt. Natürlich musste es vor allem dem andern mathematischen Freunde, dem Georg Peurbach, bekannt gegeben werden. Ehe aber dies geschah, überzeugte sich unser Verfasser, dass den Geometriebeflissenen die praktische Meisterschaft fehle, ganz allgemein das Krumme und Gerade wechselseitig zu vertauschen. So entstand im Anschlusse an „das Gespräch“ unser Brief und ward jenem als Begleitschreiben gleich mit auf den Weg zu Georg Peurbach gegeben.

Nach alldem zu schliessen, bilden hierselbst die beiden letzten Nummern und die zweite, soweit sie echt, Ergänzungen zu der ersten. Darnach erstreckten sich „die mathematischen Ergänzungen“, dieses Wort im weiteren Sinne genommen, über einen Zeitraum von fünf Jahren. Anfang September 1453 ward dazu der Grund gelegt in dem Theil, welcher von vornherein das Ganze, alsbald jedoch nur mehr deren erstes Büchlein bildete; durch Zweifel an der Richtigkeit seiner Ausführung veranlasst, kam sodann höchstwahrscheinlich 1454 das zweite Büchlein, zunächst ohne, dann mit Nachtrag, hinzu;

[1]) Pietät gegenüber dem überlieferten Text und zugleich Einsicht von dem wahren Sachverhalt bekundet 1533 der Herausgeber, wenn er pag. 16 die Ueberschrift unverändert lässt, auf dem Titelblatte aber „commensuratio“ wählt.

in dasselbe Jahr dürfte weiterhin die bekannte Nachschrift zu setzen sein; endlich 1457 brachten „das Gespräch über die Kreisquadratur“ und der Brief an Peurbach „über die gleiche Grösse des Geraden und Krummen“ den endgiltigen Abschluss der „mathematischen Ergänzungen“.

Auf die grundlegenden „Verwandlungen“ 1450 folgten also „die Ergänzungen“ 1453—57, auf diese endlich

IV. Die Vollendung 1458.

Während die erste Gruppe drei, die zweite auch drei, zählt diese dritte nur zwei Nummern; und während in der ersten Gruppe die Hauptschrift in der Mitte, in der zweiten am Anfange, steht dieselbe in der dritten am Schlusse. Es geht ihr nämlich voran

1. De beryllo.

Nahezu fünf Jahre trug sich der Verfasser nachweislich mit dem Plane zu dieser Schrift. Schon in einem Briefe nämlich, der in den Januar 1454 zu setzen ist, begegnet uns der „Beryll“, aber erst am 18. August 1458 ward er vollendet.[1])

Von den vier an die Spitze dieses „Beryll“ gestellten Sätzen geht uns hier im Grunde genommen nur der vierte etwas an. Der erste derselben nämlich behauptet die Einheit des obersten Principes, der zweite die individuelle Verschiedenheit der einzelnen Dinge, der dritte eine die geschaffenen Dinge nachmessende[2]) und erst der vierte eine schöpferische Thätigkeit des Menschen.[3]) An der Hand dieser vier Sätze schreitet sodann die Schrift vorwärts; auf den ersten kommen einundzwanzig, auf den zweiten acht, auf den dritten drei Capitel[4]), und der vierte — geht gänzlich leer aus. Darnach scheint die Schrift für unsere Zwecke belanglos zu sein.

Doch dies scheint nur so. Thatsächlich kommen in der Ausführung der drei ersten Sätze genug Stellen vor, welche hier Beachtung verdienen. Namentlich dort, wo es sich darum handelt, das erste Princip zu veranschaulichen, spielen, ähnlich wie früher in „dem gelehrten Nichtwissen“, Vergleiche aus der Mathematik eine hervorragende Rolle. Um zu begreifen, wie dasselbe auch nur das untheilbare Princip von gross und klein, gleich und ungleich, eins

[1]) Vgl. Uebinger, Die philosophischen Schriften des Nik. Cusanus. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik (1894). Bd. 105. S. 42—50. — [2]) Vgl. cap. 3, 4 bezw. 5. — [3]) „Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum“, cap. 6. — [4]) Cap. 7—27; cap. 28 35; cap. 36—38.

und theilbar und dergleichen mehr sein könne[1]), nehme man einen Halm *ab* zur Hand[2]), der einer Linie ähnlich erscheine, knicke ihn in der Mitte *c*, lasse den Schenkel *cb*, welcher beweglich sei, gegen *ca* sich bewegen, so verursacht derselbe in einer solchen Bewegung zusammen mit *ca* alle möglichen Winkel.[3]) Niemals aber wird einer spitz in dem Maasse sein, dass er nicht spitzer sein kann, bevor *cb* mit *ca* zusammentrifft; ebensowenig einer stumpf in dem Maasse, dass er nicht stumpfer sein könnte, bevor *cb* mit *ca* eine einzige fortlaufende Linie bilden wird. Wenn man demnach durch den Beryll den grössten und zugleich kleinsten möglichen Winkel sieht, so wird der Blick nicht bei einem Winkel, sondern bei der einfachen Linie Halt machen[4]); sie eben ist das Princip der Winkel, sie das untheilbare Princip für ebene Winkel jeder Art von Theilung, wodurch sich Winkel theilen lassen.[5])

Noch einen anderen, auch hier höchst beachtenswerthen Vergleich muss im weiteren Verlaufe die Mathematik liefern.[6]) Es handelt sich dabei um einen Vergleich, welcher klarer und anschaulicher als das bisher Vorgebrachte ein Bild von der absoluten Wahrheit und dem All vermittelt; zu dem Ende solle man sich das Verhältniss zwischen Punkt und Körper genau ansehen.[7]) Gesetzt nämlich den Fall, der Punkt sei auf die Weise mitgetheilt, wie er mittheilbar ist, und man hat den Körper.[8]) Der Punkt ist an und für sich auf alle Art des stetigen Seins und der Ausdehnung untheilbar. Die Arten des stetigen Seins aber sind Linie, Fläche und Körper, die Arten der Ausdehnung aber lang, breit und tief. Die Linie also nimmt an der Untheilbarkeit des Punktes theil, weil sie nicht in das Gegentheil einer Linie, auch nicht nach Breite und Tiefe sich theilen lässt. Die

[1]) Vgl. cap. 7. — [2]) Vgl.: „Huius vide nostrae artis aenigma et recipe calamum ad manus . . .", cap. 8. — [3]) Vgl. einige Zeilen später: „Esto igitur quod calamus sit ut linea et plicetur super *c* puncto *cb* mobili et moveatur versus *ca*, in eo motu *cb* cum *ca* causat omnes formabiles angulos." — [4]) „Quando igitur tu vides per beryllum maximum pariter et minimum formabilem angulum, visus non terminabitur in angulo aliquo, sed in simplici linea", l. c. — [5]) „. . . quae est principium angulorum, quae est indivisibile principium superficibilium angulorum omni modo divisionis, quo anguli sunt divisibiles", l. c. Die folgenden Capitel 9—16 enthalten die Anwendung auf das „indivisibile" schlechthin. — [6]) „Adhuc alio aenigmate per doctrinam . . .", Anfang zu cap. 17. — [7]) Vgl.: „De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate facies dictorum coniecturam", Schluss des cap. 17. — [8]) „Sit igitur punctum communicatum modo, quo communicabile est, et habetur corpus", cap. 17.

Fläche nimmt an der Untheilbarkeit des Punktes theil, weil sie nicht in das Gegentheil einer Fläche, auch nicht nach Tiefe theilbar ist. Ebenso nimmt auch noch der Körper an des Punktes Untheilbarkeit Antheil, weil er in das Gegentheil eines Körpers sich nicht auftheilen lässt, wenngleich er nach Tiefe theilbar ist. In der Untheilbarkeit des Punktes sind all diese Arten der Untheilbarkeit enthalten; nichts also findet sich in diesen, ausgenommen die Entfaltung der Untheilbarkeit des Punktes. Alles daher, was sich in einem Körper findet, ist nichts als Punkt oder Bild der Eins.[1]) Einfacher nämlich als der Punkt ist die Eins oder die Monade.[2]) Des Punktes Untheilbarkeit ist daher ein Bild der Untheilbarkeit der Eins. Gesetzt also, dass die Eins gleichsam die untheilbare und unmittheilbare Wahrheit sei, welche sich offenbaren und mittheilen will durch ihr Bild, und die Eins zeichnet oder versinnbildet sich, und es entsteht der Punkt.[3])

Darnach erscheint es dem Autor höchst zweckmässig, auf die kleinsten Dinge achtzuhaben, wann man die grössten erforscht.[4]) Nicht immer, z. B. nicht im Jahre 1440, wie wir früher gesehen, dachte derselbe so günstig über die analoge Verwerthung des Kleinsten wie jetzt 1458. Ebenso macht er dasselbe erst jetzt, veranlasst höchstwahrscheinlich durch diese Verwerthung, zum Ausgangspunkte seiner Mathematik in der Schrift

2. De mathematica perfectione.

Wie bereits früher in einem anderen Zusammenhange bemerkt ward, geht der letzte der vier an die Spitze des „Beryll" gestellten Sätze in der Ausführung der bezüglichen Schrift gänzlich leer aus, und bei tieferem Eindringen in das Verhältniss der beiden Schriften dieser IV. Nummer gewinnt man schier den Eindruck, als ob dieses mit Absicht so geschehe. Der vierte jener Sätze nämlich erklärt, wie bekannt, den Menschen für einen zweiten Gott; denn ebenso wie Gott der Schöpfer der wirklichen Dinge und der Naturformen, sei dies der Mensch für die Verstandesdinge und die Kunstformen. Zu diesen nun aber gehören offenbar in erster Linie die mathematischen Begriffe und Formen; sie wären daher im „Beryll"

[1]) „Omne igitur quod reperitur in corpore non est nisi punctum seu similitudo ipsius unius", l. c. — [2]) „Unum seu monas est simplicius puncto", l. c. — [3]) „Esto igitur, quod unum sit ut indivisibilis et incommunicabilis veritas, quae se vult ostendere et communicare per suam similitudinem, et unum se signat seu figurat, et oritur punctum", l. c. — [4]) Vgl.: ..... ut ad minima respiciamus, quando maxima inquirimus", l. c.

an vierter Stelle zu besprechen gewesen. Anstatt dessen aber bricht der Verfasser vorzeitig ab und schreibt über den Gegenstand, vermuthlich wegen seiner Wichtigkeit, eine eigene Schrift, eben unsere „mathematische Vollendung."

Darnach also folgte diese zeitlich auf jene. Das gerade Gegentheil dieses Satzes indessen dürften die meisten anzunehmen geneigt sein, wenn sie jetzt erfahren, dass auf den „Abschluss der Mathematik" bereits in dem „Beryll" hingewiesen wird. Neben Materie und Form, heisst es daselbst, gebe Aristoteles als drittes Princip den Mangel an; unser Beryll dagegen lasse uns schärfer sehen, so zwar, dass wir die Gegensätze in dem verbindenden Principe vor ihrer Spaltung sehen, d. h. bevor sie zwei einander entgegengesetzte Dinge bilden[1]); so etwa, wenn wir die geringsten Grade der Gegensätze zusammenfallen sähen, z. B. die geringste Wärme und die geringste Kälte, die geringste Säumniss und die geringste Schnelligkeit und dergleichen, so dass diese ein einziges Princip vor der Spaltung in die zwei Gegenstücke bilden[2]), wie beispielsweise in dem Büchlein über „Die mathematische Vollendung" von dem kleinsten Bogen und der kleinsten Sehne ausgesagt sei, dass sie zusammenfallen.[3]) Ohne auf dieses lehrrreiche Beispiel irgendwie näher einzugehen, greift der „Beryll" sofort auf die Linie als Princip der Winkel, wovon bereits früher die Rede war, zurück, indem er also fortfährt: Wie daher der mindestspitze und der mindeststumpfe Winkel einfacher rechter ist, in welchem die kleinsten Winkelgegensätze zusammenfallen, bevor sie als spitzer und stumpfer zwei Winkel bilden: genau ebenso verhält es sich mit dem Princip Verbindung, in welchem schlechthin die kleinsten Gegensätze zusammenfallen. Der somit nicht zu leugnende Mangel eines näheren Eingehens auf jenes Beispiel zunächst ist es, der einen auf den Gedanken bringt, es könne der fragliche Hinweis auch ganz gut in späterer Zeit eingeschoben sein. In diesem Gedanken bestärkt einen dann noch das irreale „sähen", statt dessen man, wäre der Hinweis auf „Die mathematische Vollendung" ursprünglich vorhanden gewesen, ein reales „sehen" erwartet, und endlich die Stellung

[1]) „Beryllus noster acutius videre facit, ut videamus opposita in principio connexivo ante dualitatem, scilicet antequam sint duo contraria", cap. 25. — [2]) „. . . sicut si minima contrariorum videremus coincidere, puta minimum calorem et minimum frigus, minimam tarditatem et minimam velocitatem et ita de omnibus, ut haec sint unum principium ante dualitatem utriusque contrarii", l. c. — [3]) „. . . quemadmodum in libello de mathematica perfectione de minimo arcu et minima chorda quoniam coincidant dixi", l. c.

des Hinweises, der, wäre er ursprünglich, wohl näher an das Zeitwort „Zusammenfallen“ gerückt worden wäre.

Vielleicht hält der eine oder andere die soeben geltend gemachten Bedenken für gesucht und sieht darin keinen genügenden Anlass zum Zweifeln an der Ursprünglichkeit jenes Hinweises. Wer dies jedoch thut, muss zugleich eine alsdann unerklärliche Zeitangabe, an deren Echtheit sich nicht zweifeln lässt, mit in den Kauf nehmen. In der früher schon erwähnten Handschrift E_3 nämlich schrieb gelegentlich der Autor eigenhändig neben den Anfang der „mathematischen Ergänzungen“ auf den Rand die folgenden, bisher gar nicht beachteten Worte: „Nach dem Tode des Papstes Nikolaus und Calixtus im Beginne der Regierung des Papstes Pius schrieb ich das Büchlein »Ueber die mathematische Vollendung«!“[1]) Nun starb Calixtus III. am 6. und am 19. August 1458 folgte ihm Pius II.; folglich kann das Büchlein nicht vor dem 18. dieses Monats, dem Tage, an welchem bekanntlich der „Beryll“ vollendet ward, niedergeschrieben sein. Immerhin wäre es nun denkbar, dass dies bald nach diesem Tage, dass es noch in dem letzten Drittel des August geschah.

Indessen bleibt hier weiterhin folgendes zu beachten. Auf die Nachricht vom Tode des Papstes Calixtus begab sich der Cardinal, welcher am 18. August, wie bekannt, noch auf Schloss Andraz in Tyrol weilte, unverzüglich zur Papstwahl nach Rom und dürfte daselbst gegen Ende des Monates angekommen sein. Da die Papstwahl schier vierzehn Tage vorüber, und somit für die Fragen des Alltäglichen wieder Raum war, so mag in einer der ersten Unterredungen, welche er mit Antonio, dem Cardinal von S. Chrysogono, hatte, die Frage auf wissenschaftliche Dinge gekommen sein. Eben dieser nämlich, ein hervorragender Kenner der hl. Theologie, ein eifriger Förderer der Philosophie, ein Freund endlich weiland des gelehrten Nikolaus V.[2]), ebenso wie unser Autor, muss diesen um die angegebene Zeit nach neuen wissenschaftlichen Arbeiten gefragt haben und, als er darauf den „Beryll“ erhielt, verlangte er von ihm dringend sonst etwas Neues.[3]) Demzufolge setzte sich der so dringend Ersuchte,

[1]) „Post mortem papae Nicolai (dem eben, wie bekannt, die gerade vor Augen liegenden „mathemathischen Ergänzungen“ gewidmet sind) et Calixti (der ihm zunächst folgt) in principio papatus papae Pii scripsi libellum de mathematica perfectione . . .“, Cod. E_3 a. a. O. — [2]) „Raynaldus: . . . natione Maioricensem, quem sibi philosophiae studiis et arcanorum sacrae theologiae cognitione ex omnibus parem elegerat (sc. Nicolaus V.) . . .“, ad a. 1455 n. 14. — [3]) Vgl.: „Sollicita est nobilis mens vestra, pater reverendissime, . . . et a me alias

als ihn wegen Fernbleibens vom päpstlichen Hofe ein kranker Fuss entschuldigte, zwei Tage zu Hause hin und schrieb „Die mathematische Vollendung“ nieder.[1]) Ueber dem allem dürfte es September geworden sein; noch weiter aber die Frist zu erstrecken verbietet uns die früher erwähnte authentische Zeitangabe. Als der Urheber dieselbe in späteren Jahren gelegentlich machte, wusste er zwar noch die denkwürdigen näheren Umstände, aber nicht mehr genau den Tag, und so müssen auch wir uns mit der Angabe bescheiden, dass „Die mathematische Vollendung“ im September 1458 zu Rom entstand.[2])

Sofort ward dieselbe demjenigen, welchem sie den nächsten Anstoss verdankt, mit einer sehr verbindlichen Widmung übersandt.[3]) Das Büchlein, heisst es hier, solle zeigen, wieweit man das so vorzügliche Zusammentreffen der Gegensätze durch die Erfahrung bisheran nicht bekannter Dinge in theologischen Untersuchungen empfehlen könnte.[4]) Alles mathematische Wissen nämlich gewinne man eben aus ihm, wie die weiter unten folgenden Belege zeigten, gerade in den dunklen Fragen, denen zwar stets sehr eifrig nachgeforscht, die aber keinem bis dahin klar geworden.[5]) Die Art und Weise aber, wie die Mathematik uns zu den vollends absolut göttlichen und ewigen Dinge führe, kenne der so gelehrte Cardinal, der Grösste unter den Theologen, besser als der Schreiber selbst.[6]) Uebrigens eine kleine Schrift eigenen Nachsinnens über Spiegel und Gleichniss habe er bereits abgesandt.[7])

---

novi aliquid deposcebat“, Anfang der Abhandlung „de mathem. perfectione“; das Umstandswort „alias“ ist für uns nicht mehr wie für den ersten Leser, den Cardinal Antonio, sofort verständlich, sondern wird dies erst durch obige Zergliederung. Diese aber stützt sich auf Andeutungen, welche weiter unten folgen, und stützt ihrerseits die bereits früher anderweitig begründete Annahme über die Reihenfolge der in Rede stehenden Schriften.

[1]) „Et quoniam me a palatio pes morbidus excusavit, biduo domi sedens mathematicam perfectionem . . . conscripsi“, l. c. fol. 101a. — [2]) Bislang setzte man den „Beryll“ in das Jahr 1454 und die darin erwähnte „mathematische Vollendung“ unbestimmt in die Jahre 1460–1464. — [3]) „ . . . quam mitto conscripsi“, l. c. — [4]) „ . . . conscripsi, quatenus virtutem coincidentiarum experimento ignotorum hactenus in theologicis inquisitionibus commendarem“, nach cod. *Es* zu Cues; statt „ignotorum“ steht in den Drucken „ignotarum“, eine winzige Aenderung, welche, an sich zwar nicht gerade widersinnig, aber doch den Sinn der Stelle völlig verändert und den Zusammenhang mit dem Folgenden gänzlich aufhebt. — [5]) „Omne enim scibile mathematicum ex ipsa, uti exempla quae subiungo declarant, attingitur in his obscuris semper perquam avide quaesitis, quae nulli hactenus patuerunt“, l. c. — [6]) „Quomodo autem mathematica nos ducant ad penitus absoluta divina et aeterna, melius me novit doctissima paternitas vestra, qui estis theologorum vertex“, l. c. — [7]) „Quandam etiam meae considerationis

Wenn jener dabei ein bisschen zu verweilen sich herablasse, so werde er alsbald sehen, ob er selber den Blick des Geistes richtig auf das Princip der Dinge gerichtet.[1]) Dergleichen Dinge, welche sogar die grössten Gelehrten aufzuzeichnen sich fürchteten, weil man sie nicht ebenso zutreffend darlege als überlege, habe er sich nicht gescheut dem zu übersenden, dessen Einsicht sie allseitig zurecht legen möge[2]); denn der Absender weiss, dass er nicht einem Fremdling, sondern einem liebevollen väterlichen Freunde die verborgenen Dinge mittheilt, welche ihm selber vielleicht kostbarer erscheinen, als sie es wirklich sind[3]), und ist willens, sich in der Werthschätzung zu richten nach dem Ausspruche des Freundes, welchen dieser, wie er inständig bitte, den besagten Büchlein beifügen möge.[4])

Das Ziel, welches sich das zweite derselben setzt, ist dies: von dem Zusammenfallen der Gegensätze aus die mathematische Vollendung zu suchen.[5]) Weil nun diese vorzugsweise darin besteht, eine gerade und krumme Grösse wechselseitig gleich zu machen, so nimmt sich dasselbe vor, das Verhältniss zweier gerader Linien zu erforschen, welche sich wie eine Sehne zu ihrem Bogen verhalten. Sobald man dieses einmal hat, besitzt man zugleich das Mittel, die krumme Grösse der geraden gleich zu machen.

Um aber die zwei geraden Linien zu finden, muss ich vorerst das Verhältniss einer Sehne zu ihrem Bogen kennen.[6]) Doch wie ist es möglich, das Verhältniss einer gegebenen Sehne zu ihrem Bogen

circa speculum et aenigma parvam ablegavi scripturam", eine Stelle, welche offenbar auf den kurz vorher vollendeten „Beryll" zu beziehen ist; man vergleiche nur die Worte: „Unde ut clare legenti conceptum depromam, speculum et aenigma subiiciam", De beryllo cap. 1, und jeder Zweifel in dieser Hinsicht schwindet.

[1]) „Ubi si rev. paternitas vestra modicum versari dignabitur, subito videbit, si visum mentis recte (in den Drucken steht „rectae") in rerum conieci principium", l. c.; den zweiten Nebensatz mit dem Bindewort „si" schliessen die Drucke in Klammern ein und verbinden das Prädicat des Hauptsatzes unmittelbar mit dem, was weiter folgt. — [2]) „Haec talia, quae etiam a doctissimis scribi timebantur, quoniam minus apte panduntur quam contemplentur, non erubui paternitati vestrae mittere, cuius iudicio dirigi opto . . .", l. c. — [3]) „ . . . sciens me non alieno sed patri qui me amat communicare secreta, quae mihi pretiosiora fortassis videntur quam existant", l. c. — [4]) „ . . . correcturus aestimationem secundum vestram sententiam, quam istis libellis (d. i. offenbar dem „Beryll" und der „mathematischen Vollendung") supplex adscribi deposco", l. c. — [5]) „Intentio est ex oppositorum coincidentia mathematicam venari perfectionem", l. c. — [6]) Vgl.: „Et quoniam ad has inveniendas necesse est me alicuius chordae ad arcum habitudinem scire . . .", l. c.

zu kennen, da zwischen diesen Grössen, welche so sehr verschieden, ein Verhältniss, das sich berechnen liesse, vielleicht gar nicht besteht?[1]) Demnach werde ich auf die geistige Anschauung zurückgehen müssen, welche erkennt, dass die kleinste Sehne, die sich aber nicht zeichnen lässt, mit dem kleinsten Bogen zusammenfällt.[2]) Dergleichen hält die Vernunft sehr wohl für nothwendig, obgleich sie weiss, dass weder ein Bogen noch eine Sehne als Grössen wirklich schlechthin die kleinsten sind, dies auch gar nicht können, weil sich das Stetige immerfort theilen lässt.[3]) Aber um die Kenntniss ihres gegenseitigen Verhältnisses zu gewinnen, berücksichtige ich das geistige Schauen und behaupte zu sehen, wo die Gleichheit der Sehne und des Bogens vorhanden, nämlich in dem schlechthin Kleinsten beider.

Ist diese Gleichheit einmal erkannt, so gehe ich, um zu meinem Ziel zu gelangen, weiter unter Bezugnahme auf ein rechtwinkliches Dreieck und einen Satz, der also lautet: Die grösste Seite, welche es an dem Dreiecke gibt, sehe man für die erste Linie, den Radius des zugehörigen Kreises, die kleinste Seite an demselben, für die zweite Linie, und die Halbsehne, die noch übrige Seite, für die dritte Linie an[4]); dann wird sich ebenso wie der halbe Bogen zur halben Sehne verhalten die Summe dreier erster Linien zur Summe zweier erster nebst der dritten[5]); und dieser Satz, der wegen seiner Wichtigkeit eingehend erläutert und auf mancherlei Art zu beweisen gesucht wird[6]), ist die Grundlage des fraglichen Wissens[7].)

Vielerlei Dinge werden einem hier offenkundig[8]); man sieht nämlich, wie ein Satz, der vom Grössten und Kleinsten, auch von den Zwischengliedern gilt; und wer da das Grösste mit dem Kleinsten zusammenfallen sieht, weil eben das Grösste zugleich auch das Kleinste, der sieht hierin eins und alles. Auch besitzt man die

[1]) „Sed quomodo est possibile me cuiusquam datae chordae ad arcum habitudinem scire, cum inter illas quantitates adeo contrarias forte non cadat numerabilis habitudo?", l. c. — [2]) „Necesse erit igitur me recurrere ad visum intellectualem, qui videt minimam sed non assignabilem chordam cum minimo arcu coincidere", l. c. — [3]) „Hoc probe videt intellectus necessarium, licet sciat, nec arcum nec chordam, cum sint quantitates, esse simpliciter minimas in actu et posse, cum continuum sit semper divisibile", l. c. — [4]) „Si orthogonii latus, quo non est maius, ponatur linea prima et semidiameter circuli et latus, quo non est minus, secunda linea et semichorda et reliquum latus tertia linea . . .", fol. 101b. — [5]) „. . . quae erit semiarcus ad semichordam habitudo, illa erit lineae aequalis tribus primis lineis ad lineam aequalem duabus primis cum tertia", l. c. — [6]) Fol. 101b bezw. 101b–102b. — [7]) „Et haec est radix huius scientiae", fol. 101b. — [8]) „Multa hic propalantur', fol. 102b.

Handhabe, um zu dem Wissen zu gelangen, wie man gegensätzliche Gebilde, welche für immer ungleich zu bleiben scheinen, gleich macht.[1]) Derlei Aufschlüsse erscheinen ihrem Urheber hoch bedeutsam und früher unberührt geblieben zu sein.[2])

Aus dem fruchtbaren Satze aber wird er jetzt selbst einige Folgerungen ziehen, damit man, wenn diese einmal angegeben sind, nach gleichem Verfahren zahllose andere zu entwickeln vermöge[3]); und diese Folgerungen betreffen an erster Stelle Linien[4]), an zweiter ganz kurz Kreis- und Kugelflächen, Kugel und Würfel.[5])

Auf ähnliche Art solle man, so schliesst die bedeutsame Abhandlung, bei anderen krummen Flächen auf die kleinsten Grössen acht haben und deren Verhältnisse ermitteln[6]); was immer ein Mensch in mathematischen Dingen wissen könne, mache er auf diesem Wege ausfindig.[7])

Schlusswort.

Neun Schriften nach der bisher giltigen Annahme waren zu untersuchen. Die nähere Untersuchung ergab zunächst, dass zwei davon nicht echt, dass den verbleibenden sieben eine achte anzugliedern sei. Ueber das gegenseitige Verhältniss derselben, in erster Reihe über die Zeit der Abfassung herrschte bisher grosse Ungewissheit, sogar mannigfacher Irrthum. Nicht zwei Jahrzehnten, sondern einem einzigen, den neun Jahren 1450—58 gehören dieselben an. Innerhalb dieses Zeitraumes wiederum war mancherlei Umstellung vorzunehmen, beispielsweise die Abhandlung, welche bislang an vierter Stelle stand, an die erste hinaufzurücken.

---

[1]) „Et praxim habes venandi scientiam commensurationis (in den Drucken: „incommensurationis") contrariorum, quae incommensurabilia videntur", l. c. Die beiden stammverwandten Wörter dieser Stelle glaubte ich auch hier nicht in dem heute üblichen, sondern in dem früher (oben S. 146 Anm. 6) angegebenen Sinne deuten zu müssen. — [2]) „Haec mihi magna et prius intacta videntur." Zum Beweise für den letzten Theil der Behauptung wird an Archimedes erinnert, „qui per helicam voluit rectam circumferentiae circuli commensurare" (vgl. 8. Bd. S. 407 Anm. 7), und demnach „nihil de arte tetigit", l. c. — [3]) „. . . . ex foecunditate propositionis aliqua eliciamus correlaria, ut pari modo innumerabilia his datis queant explicari", l. c. — [4]) Fol. 106a. — [5]) Fol. 112a. — [6]) „Simili modo in aliis curvis superficiebus ad minima respiciendo habitudines elice", fol. 112a. — [7]) „. . . et quicquid scibile est humanitus in mathematicis, mea sententia hac via requiritur", l. c.

Psychologisch erschien es weiterhin geboten, die acht echten Schriften in kleineren Gruppen zu vereinigen. Dazu bedurfte es der Feststellung innerer sachlicher Verwandtschaft unter ihnen; bei näherem Zusehen ergaben sich drei Gruppen zu zweimal drei und einmal zwei Schriften. Eine passende Bezeichnung für diese Gruppen lieferte jedesmal die Aufschrift, welche jeweilig die Hauptschrift trägt: Verwandlungen, Ergänzungen bezw. Vollendung, von denen die erste Gruppe 1450, die zweite 1453—57 und die dritte 1458 anzusetzen ist. Den so gefundenen Gruppen entsprechen naturgemäss in der Darstellung ebensoviele Abschnitte, nur ist ihnen noch ein solcher über die Vorstudien vorausgeschickt.

Die so begründete genetische Darstellung gewährt uns einen tieferen Einblick in eine nie rastende geistige Regsamkeit. Für Mathematik augenscheinlich reich beanlagt, findet der Studirende der Rechte um 1420 auf der Universität einen für jene so eigentliche Wissenschaft gleich begeisterten Mediciner. Alsbald jedoch nehmen den Doctor der Rechte die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens sozusagen vollständig für sich in Anspruch; nur ein ganz bescheidenes Plätzchen verbleibt jener, insofern sie 1436 sich in den Dienst der Kalenderreformvorschläge stellen liess. Als dann aber 1440 dem Rahmen des „gelehrten Nichtwissens" eine gewisse Füllung zu geben war, musste sie dazu den Stoff liefern: Die unendliche Linie, das unendliche Dreieck, den unendlichen Kreis, die unendliche Kugel, sämmtlich Gebilde, welche, weil unendlich, im Grunde genommen eins sind, darum in eins zusammentreffen.

Derlei freilich ist keine eigentliche Mathematik; in ihr ist das Zusammentreffen der Gegensätze durchaus zu vermeiden; allein das ausführlich darzulegen und so die Euklid'sche Geometrie auszugestalten bleibt ihm für den Augenblick keine Zeit. Erst 1450 kommt die gelegene Zeit; Gespräche mit Sachverständigen thun das übrige. Aber etwas ganz anderes, als er sich 1440 gedacht, geschieht. Die geplante Ausgestaltung wird zu einer Umgestaltung. Gerade auf das 1440 abgewiesene Zusammentreffen der Gegensätze stützt sich dieselbe; freilich nicht in dem unendlich Grossen, sondern statt dessen in der kleinsten Figur, dem Dreiecke, suchen „Die Verwandlungen" das Zusammentreffen der Geraden und der Curve. Das gleiche Ziel erstreben auf mancherlei Art „Die Ergänzungen", welche sich, da sie ihren Urheber nie lange zu befriedigen vermögen, um die Mitte des Jahrzehntes (1453—57) schier überstürzen. Einen ganz neuen Versuch

sieht das Jahr 1458 machen. An die Stelle des Dreieckes, der kleinsten Figur, ist das unendlich Kleine, das Gegenstück zu dem unendlich Grossen, getreten.

Diese beiden Begriffe bilden die Punkte, wo sich das philosophische und das specifisch mathematische Forschen des Cusanus berühren; 1440 nämlich muss sich behufs passender Symbole für die Gotteslehre die Mathematik gewissermaassen eine Metamorphose in's unendliche gefallen lassen, 1458 dagegen bequemt sich zu dem gleichen Behufe die Gotteslehre den Grundbegriffen der Mathematik: Körper, Fläche, Linie, Punkt, Monade, an. In beiden Fällen dient die Mathematik der Gotteslehre; gleichsam zum Lohne dafür empfängt sie 1450 von ihr das so wichtige Princip vom Zusammentreffen der Gegensätze, und dieses führt, richtig verwendet, 1458 von der kleinsten Figur zu dem Kleinsten überhaupt oder, wie es gewöhnlich heisst, zu dem unendlich Kleinen. Diese Wechselbeziehung und zugleich die reinliche Scheidung zwischen Mathematik und Philosophie im Denken des Cusanus einmal deutlich und klar zu durchschauen, dürfte Philosophen und Mathematiker gleichmässig interessiren.

Jenes unendlich Kleine aber hat, wie die Geschichte der Mathematik zeigt, im Verlaufe der Zeiten eine ganz verschiedene Behandlung erleben müssen; einst das Aschenbrödel, das man glaubte unbeachtet lassen zu dürfen, ist es heutzutage zum allbeherrschenden Princip erhoben, welches die Functionen erzeugt. Als solches aber erscheint es zuerst bei Nikolaus Cusanus. Darnach möge der Leser selbst entscheiden, ob man ihn mit Cantor[1]) einen genialen Kopf nennen darf.

---

[1]) Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Bd. II. (1892) S 194.

Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese.

Von Prof. A. Linsmeier S. J. in Mariaschein (Böhmen).

Die Philosophen weisen vielfach mit recht nachdrücklicher Betonung auf die Meinungsverschiedenheiten hin, welche sich bezüglich der Atomhypothese unter den Chemikern und Physikern vorfinden. Einige Meinungsverschiedenheiten könnten an und für sich nicht viel befremden, sie kommen ja in allen Wissenschaften vor, besonders in solchen, die noch in lebhafterer Entwicklung begriffen sind. Jene Darstellungen könnten aber die Ansicht erzeugen, dass die hinsichtlich der Atomhypothese vorkommenden Meinungsverschiedenheiten aussergewöhnlich gross seien oder sich bis zu einer hochgradigen Verwirrung gesteigert hätten. Eine solche Vorstellung entspräche nicht der wirklichen Sachlage.

Ein anderer bedauerlicher Uebelstand ist es, dass von den Philosophen die streng chemisch-physikalische Atomhypothese der Neuzeit und der alte philosophische Atomismus nicht sorgfältig genug auseinander gehalten werden, dass Meinungen, welche diesem angehören, so vorgeführt werden, als ob sie Bestandtheile von jener wären. Die Vernachlässigung einer strengen Scheidung dieser zwei Lehrsysteme mit den ihnen zugehörigen Verzweigungen steht einer Klärung der Ansichten über die vielerseits so hochgeschätzte Atomhypothese sehr hinderlich im Wege. Manches Urtheil, das dem philosophischen Atomismus gegenüber mit voller Berechtigung ausgesprochen wird, ist der chemisch-physikalischen Atomhypothese gegenüber nicht in gleicher Weise berechtigt, wird aber infolge der bedauerten Verquickung doch oft auch auf diese ausgedehnt.

Es dürfte wohl für manche Leser dieser Zeitschrift von Interesse sein, die Summe dessen, was den Inhalt der streng chemisch-physikalischen Hypothese ausmacht, übersichtlich zusammengestellt zu finden. Eine Begründung derselben ist hier nicht beabsichtigt, obwohl, um neben der Uebersicht auch einige Einsicht in dieselbe zu geben, bei den einzelnen Theilen je einige der Gründe kurz angedeutet sind.

Ich gebrauche den Beisatz „chemisch-physikalisch“, um gleich durch die Benennung gewisse Grenzen des Inhaltes anzudeuten. Der philosophische Atomismus ist uralt, er wurde von Philosophen gepflegt und

entwickelt; die Atomhypothese ist im Vergleich hierzu noch jung, sie wurde am Beginne dieses Jahrhunderts von dem Chemiker Dalton begründet. Seine Gründe waren specifisch chemischer Natur. Bald nahmen aber auch die Physiker diese Hypothese in ihre Wissenschaft auf und trugen nicht wenig zur Entwicklung und Festigung derselben bei. Der Hauptantheil an ihrer Ausbildung und Begründung fällt den Chemikern zu, und zwar nicht blos auf dem specifisch-chemischen Gebiete, sondern auch auf dem der Chemie und Physik gemeinsamen Grenzgebiete, das in jüngster Zeit mit grösstem Erfolge bearbeitet wird.

Zum Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese muss alles das gezählt werden, was von den Chemikern und Physikern allgemein oder ziemlich allgemein angenommen wird. Dasselbe findet sich hauptsächlich in ihren Lehrbüchern vor. Im allgemeinen kann noch bemerkt werden, dass nur solche Ansichten als Bestandtheile jener Hypothese angesehen werden dürfen, welche sich auf specifisch chemische oder physikalische Gründe stützen, d. i. auf Versuche und aus ihnen unmittelbar abgeleitete Schlüsse.

1. **Die Stammhypothese.** — Nach atomistischer Ansicht ist die sinnfällige Materie (feste, flüssige und luftförmige Körper) nicht, wie es den Anschein hat, stetig mit nur zufälligen Poren, sondern aus unsichtbar kleinen, getrennten Theilchen zusammengesetzt. Die Stetigkeit, welche wir wahrzunehmen glauben, ist darnach nur eine scheinbare, indem diese Theilchen so klein sind, dass wir sie nicht einzeln wahrnehmen können. In ähnlicher Weise können wir ja aus grösserer Entfernung die Blätter oder Nadeln eines Baumes auch nicht mehr einzeln unterscheiden, sondern nur als ein zusammenhängendes Grün wahrnehmen.

2. **Dalton's Entwicklung der Stammhypothese.** — Von altersher war die atomistische Ansicht eine vorwiegend philosophische; Dalton führte sie, wie schon bemerkt wurde, in die Chemie ein und erweiterte sie mit Rücksicht auf die Fortschritte dieser Wissenschaft zugleich durch die fernere Annahme, dass die kleinsten Theilchen je eines chemischen Elementes (Atome) alle untereinander gleiches, diejenigen verschiedener Elemente aber ungleiches Gewicht (Atomgewicht) haben. Er hielt diese Annahme deswegen für wahrscheinlich, weil sich damit die stöchiometrischen Gesetze in höchst einfacher und befriedigender Weise erklären liessen. Diese Erklärungen zählen auch heute noch zu den besten, welche die Atomhypothese bietet.

3. **Verbindungs- und Atomgewichte.** — Es ist eine Erfahrungsthatsache, dass sich die Elemente nur nach bestimmten Gewichtsverhält-

nissen miteinander chemisch verbinden; dieses allgemeinste Gesetz und die verschiedenen Specificationen desselben für besondere Gruppen von Fällen werden unter der Bezeichnung „stöchiometrische Gesetze“ zusammengefasst; die Verhältnisszahlen, nach denen die einzelnen Elemente ihre Verbindungen eingehen, heissen Verbindungsgewichte. Diese Zahlen sind abgeleitet aus sehr zahlreichen chemischen Verbindungen und Zerlegungen, denen sorgfältige Wägungen vorausgingen und nachfolgten; sie sind unabhängig von der Atomhypothese (obwohl sie vielfach mit Anlehnung an sie gefunden wurden) und geben zunächst nur die thatsächlichen Wägungsverhältnisse an, zurückgeführt auf $H = 1$. Das heisst, die Verhältnisszahl des Wasserstoffes wird als Ausgangspunkt und erste Vergleichszahl gewählt und $= 1$ gesetzt.[1])

Die Atomhypothese nimmt diese Zahlen als die relativen Gewichte der Atome selbst an, wobei das Gewicht des H-Atoms als Einheit gilt. Das Verbindungsgewicht z. B. des Stickstoffes (N) ist 14; die Atomhypothese nimmt an, dass das Gewicht eines N-Atoms 14mal grösser ist als das des H-Atoms. In der Bedeutung als Atomgewichte haben also diese Zahlen hypothetischen Charakter.

Die Genauigkeit dieser Zahlen ist bei den verschiedenen Elementen eine sehr verschiedene, weil die Schwierigkeiten, welche der Chemiker findet, wenn er die Elemente und ihre Verbindungen rein darstellen will, bei den einzelnen Stoffen ungleich gross sind. Anfänglich erhielt man aus diesem Grunde bei verschiedenen Versuchen ziemlich abweichende Zahlen, und manche Chemiker hielten dafür, dass die Verbindungsgewichte nicht unveränderlich, sondern innerhalb gewisser Grenzen schwankend seien. Je mehr aber die Uebung und Sicherheit in chemischen Arbeiten zunahm, um so befriedigender wurde die Uebereinstimmung zwischen den in verschiedenen Versuchen, auf verschiedenen Wegen, von verschiedenen Chemikern gefundenen Verbindungsgewichten.

Diese Zahlen hängen aber nicht blos von der Wägung, sondern auch noch von der chemischen Formel ab, welche man der benützten chemischen Verbindung gibt; die richtige Auswahl derselben war oft sehr schwierig, und damit auch die Aufstellung des betreffenden Verbindungsgewichtes. Es machte gerade keine so grossen Schwierigkeiten, befriedigende Verhältnisszahlen für einzelne Gruppen von Elementen ausfindig zu machen, die Auffindung der Zahlen aber, welche alle Elemente einheitlich umfassen und allen sicher bekannten Thatsachen Rechnung tragen[2]), hat sehr viel materielle Arbeit und

[1]) Früher wurde auch $O = 100$ als Vergleichszahl gebraucht, neuerdings wird gewisser Vortheile wegen $O = 16$ empfohlen. — [2]) Solche sind z. B. die chemischen, elektrolytischen, krystallographischen, chemischen Aequivalenzen, Analogien im chemischen Verhalten, Dichte und Volum im Gaszustand usw.

geistige Anstrengung gekostet. Da gab es längere Zeit hindurch auch Meinungsverschiedenheiten, dieselben sind aber jetzt verschwunden.

„Erst nach langem, unendlich verworrenem Streite", sagt L. Meyer, ein um diese Arbeiten hochverdienter Chemiker, „haben sich die Ansichten so geklärt und befestigt, dass jetzt zwar hin und wieder noch eine Meinungsverschiedenheit bezüglich eines bestimmten, noch nicht genug untersuchten Elementes einige Zeit bestehen kann, nicht aber mehr über die Grundsätze, nach welchen die Bestimmung des Atomgewichtes zu erfolgen hat. Diese Regeln zuerst völlig klargestellt zu haben, ist das Verdienst von Canizzaro[1]), dem es 1858 gelang, die scheinbaren und wirklichen Widersprüche, zu denen man gelangt war, in befriedigender Weise zu lösen."[2])

Zur Verbreitung der klärenden Ideen Canizzaro's in Deutschlad hat nicht wenig Lothar Meyer durch sein Werk „Die modernen Theorien der Chemie" (Breslau 1864, 5. Aufl. 1884) beigetragen.

4. **Atom und Molekel.** — Gleich von Anfang her unterschied man thatsächlich die „kleinsten Theilchen" eines Körpers in Atome und Molekeln, die sprachliche Bezeichnung dieser zwei Begriffe blieb aber eine geraume Zeit hindurch schwankend. Dalton (1808) gebraucht das Wort „Atom" auch für eine Verbindung mehrerer Atome, so spricht er z. B. einerseits vom „Atom Wasserstoff" und andererseits vom „Atom Wasser:"[3]) Avogadro dagegen (1811) bezeichnet beide Begriffe mit dem Worte „Molekel", das Atom auch mit „integrirende Molekel" und die Molekel im heutigen Sinne mit „constituirende Molekel:"[4]) Der Physiker Ampère (1814) nennt „Molekel" das, was wir heute mit dem Worte Atom bezeichnen, die Molekel nach heutigem Sprachgebrauche nennt er „Partikel:"[5])

Ein übereinstimmender Sprachgebrauch hat sich erst allmählich ausgebildet, zunächst unter den Chemikern, später dann auch unter den Physikern, die nicht selten und sogar bis in die neueste Zeit herein das Wort Atom auch für die chemische Molekel gebrauchten, geradeso wie Dalton gethan hatte. Diese Verschiedenheit im Ausdruck mag bei dem Fernerstehenden leicht den Eindruck hervorrufen, dass hier ein Widerspruch zwischen Chemikern und Physikern obwalte. Die Physiker begegnen auf ihrem Gebiete nicht so häufig der Nothwendigkeit, den Unterschied zwischen Atom und Molekel scharf hervorheben zu müssen, wie das bei den Chemikern der Fall ist; daher war für sie eine Ungenauigkeit im Gebrauch dieser Worte weniger sinnstörend, es konnte meistens aus dem Zusammenhange leicht ersehen werden, was gemeint war.

Nach dem jetzigen Sprachgebrauche sind Molekeln die kleinsten mit dem ganzen Körper noch gleichartigen

[1]) Der Reihe nach Professor der Chemie in Genua, Palermo und Rom. — [2]) Lothar Meyer, Grundzüge der theoretischen Chemie. S. 29. — [3]) Ostwald's Klassiker der exacten Wissenschaften. No. 3. S. 15. — [4]) Ostwald's Klassiker No. 8. S. 48. Die Anmerkungen 2. 4. 5. — [5]) Ebend. S. 49. Anmerkung 15.

Theilchen, Atome aber die Bestandtheile der Molekeln oder die kleinsten in die chemische Action eintretenden Theilchen. Während die Molekeln durch chemische Mittel in Atome zerlegt werden können, lassen sich diese letzteren, soviel wir jetzt wissen, weder durch chemische noch durch physikalische Mittel weiter zerlegen.

In all den bisher entwickelten Anschauungen stimmen die heutigen Chemiker untereinander überein und die Physiker entlehnen diese Forschungsresultate von ihnen, ohne einen Widerspruch zu erheben.

5. **Chemische Formeln.** — Die chemischen Verbindungen werden allgemein und sehr vortheilhaft durch sogen. chemische Formeln ausgedrückt, dieselben sind entweder empirisch oder theoretisch. Die empirische Formel einer Verbindung gibt an, welche Elemente darin vereinigt sind und in welchem Gewichtsverhältnisse. So wird z. B. Wasser durch die Formel H_2O bezeichnet. Ohne Rücksicht auf die Atomhypothese sagt dieselbe, dass je zwei Verbindungsgewichte oder je zwei Gewichtstheile Wasserstoff ($H = 1$) mit je einem Verbindungsgewichte oder je 16 Gewichtstheilen Sauerstoff ($O = 16$) verbunden sind. Nach atomistischer Auffassung sagt die Formel, dass sich je zwei Atome H mit je einem Atom O zu einer Molekel Wasser verbinden. Letztere Auffassung ist natürlich Hypothese, die erstere aber ist der Ausdruck der thatsächlichen Verhältnisse.

Die Wägung ergibt zwar unmittelbar nur, dass im Wasser das Gewicht des Wasserstoffes sich zu dem des Sauerstoffes wie 1 : 8 verhält. Lange Zeit hindurch schrieb man denn auch die Formel des Wassers HO und nahm damit, $H = 1$ gesetzt, an, dass das Verbindungsgewicht des $O = 8$ ist oder dass die Wassermolekel nur je ein H- und ein O-Atom enthalte. Bei Vergleichung weiterer und neuer Thatsachen drängte sich jedoch die Ueberzeugung auf, dass das Verbindungsgewicht $O = 8$ nicht nach allen Seiten hin entspricht, also nicht richtig gefunden sein kann; man musste daher eine andere Annahme versuchen. Da 1 : 8 gleich ist 2 : 16, so zog man die zweite zunächst liegende Möglichkeit in Betracht und nahm an, dass je zwei Verbindungsgewichte oder zwei Atome H und je ein Verbindungsgewicht oder ein Atom O mit einander verbunden sind und schrieb demgemäss die Formel des Wassers H_2O. Hiernach ist, $H = 1$ gesetzt, das Verbindungs- oder Atomgewicht des $O = 16$. Da diese Zahl nach allen Richtungen hin gut entsprach, so ist sie jetzt allgemein angenommen. Neueste Forschungen haben zur Ueberzeugung hingedrängt, dass H_2O nur die Molekel des Wasserdampfes darstellt, dass die Molekel des Wassers im flüssigen Zustand H_4O_2 oder H_6O_3, die des Eises endlich noch grösser aber noch unbestimmt $H_{2n}O_n$ ist.

In ähnlicher Weise fand man auch in anderen Fällen durch Vergleichung und Berücksichtigung aller bekannt gewordenen Thatsachen

die chemische Formel einer Verbindung und das Atomgewicht eines Elementes. Der Vorgang ähnelt ganz dem beim Entziffern einer Geheimschrift, wo man ebenfalls die Annahmen bezüglich der Bedeutung der unbekannten Schriftzeichen so lange abändert, bis sie allen Wörtern entsprechen d. h. bis man mit ihnen das ganze Schriftstück lesen kann. Die Arbeiten, durch welche die richtigen Bedeutungen gefunden wurden, haben allerdings viel Unsicheres und Schwankendes. Aber nachdem der Erfolg erzielt ist, wird die Richtigkeit des Systems von niemand mehr bezweifelt. — Bezüglich dieser Formeln und Zahlen bestehen unter den Chemikern keine nennenswerthen Meinungsverschiedenheiten, die Physiker nehmen Formeln und Zahlen, wo sie es brauchen, mit vollem Vertrauen in deren Richtigkeit auf ihr Gebiet herüber.

Die theoretischen Formeln sagen zunächst dasselbe aus, wie die empirischen, überdies aber auch noch etwas über den Zusammenhang oder die Verkettung der Atome in den Molekeln und über die Entstehungsweise der Verbindung. Gegenwärtig sind die sogen. Structurformeln allgemein im Gebrauch, und es herrscht diesbezüglich eine weitgehende Uebereinstimmung unter den Chemikern; dem Physiker bietet sich auf seinem Gebiete kaum eine Gelegenheit, hiervon Gebrauch zu machen. Wer über die Beschaffenheit dieser Formeln mehr wissen und über ihren Werth ein Urtheil gewinnen will, der muss chemische Lehrbücher nachschlagen, die Sache lässt sich nicht in wenige Worte zusammenfassen.

6. **Avogadro's Zweighypothese.** — Dieselbe besagt, dass gleiche Volume verschiedener Gase und Dämpfe bei gleichem Druck und gleicher Temperatur gleich viele Molekeln enthalten. Avogadro stellte dieselbe 1811 auf und hielt sie deswegen für wahrscheinlich, weil sich daraufhin die merkwürdigen Volumverhältnisse chemischer Verbindungen (das „Gesetz der einfachen Gasvolume"), soweit sie damals bekannt waren, in ungezwungenster Weise erklären liessen.

Theilweise wohl infolge von Misverständnissen, theilweise wegen chemischer Thatsachen, welche zu widersprechen schienen, wurde diese Annahme unter den Chemikern verkannt und bald auch vergessen. Mit dem Fortschreiten der Wissenschaft klärte sich aber ein vermeintlicher Widerspruch nach dem andern auf, ohne dass man hierbei irgendwelche Rücksicht auf die vergessene Hypothese gehabt hätte. Nach einigen Jahrzehnten der Vergessenheit griff man sie wieder auf, und dieselbe erwies sich jetzt auf dem unterdessen erhöhten wissenschaftlichen Standpunkte sehr fruchtbar an guten Erklärungen, ganz besonders auch sehr nützlich bei Auffindung allseitig befriedigender Atomgewichte. Die Physiker fanden auf ihrem Gebiete ebenfalls gewichtige Wahrscheinlichkeitsgründe für diese Hypothese. Heute wird sie von Chemikern und Physikern

übereinstimmend zu den bestbegründeten Theilen der Atomhypothese gezählt.[1])

7. **Ausdehnung der Avogadro'schen Hypothese auf verdünnte Lösungen.** — van't Hoff stellte auf Grund mehrerer Beobachtungen und darüber ausgeführter Speculationen 1885 die Behauptung auf, dass sich die Körper im gelösten Zustande ähnlich verhalten wie Gase. Dieser Gedanke wurde besonders von den Chemikern mit grösstem Interesse aufgegriffen und in seine Einzelheiten verfolgt; er fand durch zahlreiche und vielverzweigte Versuche fast überall eine glänzende Bestätigung. Auftauchende Ausnahmen und Schwierigkeiten wurden bald in befriedigender Weise ebenso erklärt wie bei den Gasen, wo ganz ähnliche vorkommen. Nur die Ausnahme, welche die sogen. Elektrolyte im Wasser zeigen, machte die Forscher eine kurze Zeit stutzig. Als aber Arrhenius auf die Zerlegung der Elektrolyte in Jonen hinwies, welche Zerlegung die Physiker wegen anderer Gründe nach Clausius schon länger annahmen, da schwanden die Bedenken, denn im Lichte dieser Hypothese ward die Analogie mit den Gasen ganz gut gewahrt. Es wurde hiermit für die Folgerungen aus van't Hoff's Grundgedanken ein neues Gebiet eröffnet, dieselben wurden hier ebenso wie anderwärts durch bereits vorliegende oder neu angestellte Versuche bestätigt. Hie und da noch verbleibende Schwierigkeiten oder dunkle Punkte vermögen gegenüber den zahlreichen und vielseitigen Bestätigungen die Ueberzeugung von der Richtigkeit der van't Hoff'schen Ansicht im allgemeinen nicht mehr zu beeinträchtigen, sie wird allseitig anerkannt.[2])

Die allgemeine Behauptung van't Hoff's ist noch deutlicher also ausgedrückt worden: In (hinreichend verdünnten) Lösungen verhält sich der gelöste Stoff gerade so als ob er bei unverändertem Molecularzustand in demselben Raume ohne Lösungsmittel d. i. als Gas vorhanden wäre. Er übt erstens einen Druck[3]) aus, welcher proportional ist der Concentration oder umgekehrt proportional dem Volum, in welchem sich

[1]) Im Jahrg. 1895 der Zeitschrift ‚Natur und Offenbarung' habe ich S. 469 ff. und 738 ff. eine Zusammenstellung dieser Gründe gegeben. — [2]) W. Ostwald in dem Vortrage bei der 64. Naturforscherversammlung 1891, mitgetheilt in der ‚Naturwissenschaftlichen Rundschau' VI. S. 582 Sp. 2 und S. 583. Ferner A. Horstmann in einem Vortrag gehalten 1892, mitgetheilt in der ‚Naturwissenschaftlichen Rundschau' VII. S. 495. Sp. 2 Schlusssatz. — W. Nernst in Dammer's Handbuch der anorganischen Chemie I. S. 95. — [3]) Schichtet man auf eine Lösung z. B. von Zucker in Wasser vorsichtig reines Wasser auf, so tritt kein Ruhezustand ein, es beginnt vielmehr erfahrungsgemäss ein Wandern des gelösten Stoffes in das reine Lösungsmittel hinein; dasselbe dauert so lange an, bis der gelöste Stoff überall gleichmässig vertheilt ist. Wird diese Bewegung durch eine poröse Scheidewand, welche zwar das Wasser (überhaupt das Lösungsmittel) nicht aber den Zucker (überhaupt den gelösten Stoff) durchgehen lässt,

eine gegebene Menge des gelösten Stoffes vorfindet. Dieses Gesetz wurde durch zahlreiche directe und noch zahlreichere indirecte Messungen sichergestellt, es ist das Analogon zu dem Mariotte'schen (oder Boyle'schen) Gesetze. Zweitens: Dieser Druck nimmt bei constantem Volum proportional der absoluten Temperatur zu. Dieses Gesetz ist analog dem Gay-Lussac'schen. Drittens: Werden in gleichen Volumen des Lösungsmittels verschiedene Stoffe in jenem Gewichtsverhältnisse gelöst, welche ihre Moleculargewichte angeben, dann üben sie bei gleicher Temperatur gleichen osmotischen Druck aus. Eine Ausnahme hiervon bilden die Elektrolyte, deren Druck bei hinreichender Verdünnung doppelt so gross gefunden wird, als dieser Regel entspricht. Die Annahme, dass ihre Molekeln sämmtlich in je zwei Jonen gespalten sind, klärt die nur scheinbare Ausnahme auf.

Wird die letzte aus den Thatsachen abgeleitete Regel umgekehrt, so lautet sie: Gleiche Volume verschiedener Lösungen enthalten bei gleichem osmotischen Druck und gleicher Temperatur die gelösten Stoffe in jenem Mengenverhältnisse, welches durch ihre Moleculargewichte angegeben ist. In atomistischer Ausdrucksweise lautet sie: Gleiche Volume verschiedener Lösungen enthalten bei gleichem osmotischen Druck und gleicher Temperatur gleich viele Molekeln. Diese Regel ist analog der Advogadro'schen. Nachdem man die Ausnahmen kennen und deuten gelernt hat, benützt man sie mit demselben Vertrauen zu Moleculargewichtsbestimmungen wie die Avogadro'sche.[1])

Die angeführten und noch einige andere den Gasgesetzen analoge Gesetze bezüglich der Lösungen sind aus den Beobachtungen entnommen und haben thatsächliche Geltung; ihre Deutung und Erklärung aber, die wie bei den Gasgesetzen durchweg atomistisch ist, hat nur hypothetischen Charakter.

8. **Auch bei den Elementen unterscheidet man zwischen Atomen und Molekeln.** — Nehmen wir die Hypothese Avogadro's an, und verbinden wir sie mit dem Gesetz der einfachen Gasvolume. Ein Liter *H* und ein Liter *Cl* geben zwei Liter der chemischen Verbindung *HCl* (Chlorwasserstoff), das ist sichere Thatsache. Enthält der Liter Wasserstoff *n* Molekeln, so sind nach Avogadro im Liter *Cl* ebenfalls *n*, und im Liter

gehemmt, so macht sie sich als ein gegen diese Wand ausgeübter Druck geltend, den man nach van't Hoff „osmotischen" Druck nennt. Den osmotischen Erscheinungen verwandt ist die schon länger bekannte Endosmose. Die directe Messung des osmotischen Druckes ist öfters schwierig, leichter und häufiger verwendet sind indirecte Methoden. Wegen genauerer Aufschlüsse über diesen neuen Fortschritt muss auf neueste Werke, z. B. Lehrbücher der allgemeinen Chemie verwiesen werden.

[1]) Nernst in Dammer's Handbuch I. S. 91—94. W. Ostwald, Lehrbuch der allgemeinen Chemie. 2. Aufl. I. S. 671.

HCl ebenfalls *n*, also in 2 Liter *HCl* zweimal *n* Molekeln enthalten. Da nun in jeder *HCl*-Molekel je ein Atom *H* und ein Atom *Cl* verbunden sind, so müssen in den $2n$ Chlorwasserstoff-Molekeln nothwendig $2n$ Atome *H* und ebenso $2n$ Atome *Cl* enthalten sein. In den ursprünglich *n* Molekeln des einen wie des anderen Elementes finden sich also je $2n$ Atome vor, oder jede Wasserstoff-Molekel enthält 2 Atome *H*, und jede Chlormolekel 2 Atome *Cl*.

Aus der Verbindung *NO* ergibt sich ebenso, dass die *N*- und *O*-Molekeln zweiatomig sind. Aus der Avogadro'schen Hypothese fand man auch noch weiter, dass die Molekeln der Dämpfe von *S*, *Br*, *J*, *Se*, *Te* je zwei Atome, die Dämpfe von *Hg*, *Cd* und *Zn* aber nur je ein Atom, die Dämpfe des *P* und *As* dagegen je vier Atome enthalten. Die Dämpfe müssen aber hinreichend weit von ihrem Condensationspunkt entfernt sein. Andere Elemente konnten wegen entgegenstehender Schwierigkeiten in dieser Hinsicht noch nicht zuverlässig untersucht werden. Bezüglich der genannten Elemente herrscht Uebereinstimmung unter den Forschern sowohl in der Hauptsache, als auch in fast allen vorkommenden Abweichungen. Dieselben treten z. B. bei *S* und *Se* ein, wenn die Temperaturen nicht hoch genug sind; wieder bei anderen Elementen in den höchsten erreichbaren Temperaturen. Die Physiker widersprechen diesen Anschauungen der Chemiker nicht nur nicht, sie tragen vielmehr auch manches zur Bestätigung derselben bei.

9. **Behalten die Atome in der Molekel ihr getrenntes Sein, oder vereinigen sich dieselben alle zu einer durch und durch einheitlichen stetigen Masse?** — Dalton und nach ihm vielleicht die meisten Chemiker nahmen an, dass die Atome in der Molekel nebeneinander gelagert sind. Ab und zu mahnten jedoch einzelne Chemiker, dass wir eigentlich kein begründetes Wissen darüber haben, was bei der Molekelbildung mit den Atomen geschieht.

Seitdem die chemische Lehre von der Atomverkettung, die in den sogen. Structurformeln der Verbindungen ihren Ausdruck findet, in der Hauptsache zu übereinstimmender Annahme gelangt ist, wird von den Chemikern auch die Getrenntheit der Atome in der Molekel festgehalten. Die hoffnungsvollen Anfänge einer Stereochemie in allerneuester Zeit tragen zu weiterer Befestigung dieser Ansicht bei. Auch die Physiker treten mit Wahrscheinlichkeitsgründen hierfür ein; die auswählende Absorption von Licht- und Wärmestrahlen durch viele Körper, sowie auch die Erregung solcher Strahlen im Aether werden mit grosser Wahrscheinlichkeit auf die Eigenbewegungen der in den Molekeln getrennt bestehenden Atome zurückgeführt. Ein weiterer physikalischer Grund ist der Wärmelehre entnommen und z. B. von Clausius in der „Mechanischen Wärmetheorie“ (3. Aufl.) III. 35. f. ausgeführt.

Gegenwärtig ist die Ansicht, dass die Atome in der Molekel ihr getrenntes Sein bewahren, unter Chemikern wie unter Physikern die herrschende. Dieselben können freilich nicht des näheren angeben, wie durch diese Aneinanderlagerung ein Körper mit neuen Eigenschaften entsteht; aber daraus, dass diese Frage offen bleibt, kann noch nicht die Unzulässigkeit der gemachten Annahme gefolgert werden. Besteht nicht auch die Uhr aus mehreren Theilen, die ein getrenntes Sein bewahren und durch ihre zweckmässige Aneinanderlagerung ein Ganzes mit neuen Eigenschaften bilden? Aehnliches gilt von jeder zusammengesetzten Maschine.

Es mag bei dieser Gelegenheit an den Grundsatz erinnert werden, an den sich Chemiker wie Physiker beim Aufsuchen der nächsten Ursachen der Naturerscheinungen halten, um ihr Vorgehen richtig zu würdigen. Der Grundsatz lautet also: Jene Ansicht, welche der Wirklichkeit entspricht oder ihr doch näher kommt, wird auch mehr und bessere Erklärungen bieten. — Man kann diesen Satz als Erfahrungssatz ansehen, obwohl er auch von vornherein mehr Wahrscheinlichkeit hat als sein Gegentheil. Da nun die Getrenntheit der Atome in den Molekeln dem Physiker und Chemiker mehr und befriedigendere Erklärungen bietet als die gegentheilige Ansicht, so legen sie jene Annahme, als das Wahrscheinlichere, nicht als gewiss, ihrer weiteren Forschung zu grunde.

10. **Die Molekeln sowohl als ihre Bestandtheile, die Atome, sind in steter Bewegung.** — Diese Zweighypothese wurde zunächst von den Physikern aufgestellt und ausgebildet; sie bietet in der Aëromechanik und in der Wärmelehre Erklärungen, welche weit vollkommener und ohne Vergleich befriedigender sind, als die bis dahin üblichen waren. Um die nähere Ausbildung dieser Vorstellungen hat sich R. Clausius in hervorragender Weise verdient gemacht; auf den ersten Blättern des 3. Bandes seiner „Mechanischen Wärmetheorie“ (3. Aufl.) setzt er die Einzelheiten dieser Zweighypothese sehr lichtvoll auseinander.

Nachdem die Ansicht, dass die Wärme ein besonderer Stoff sei, als ungenügend erkannt war, und die Physiker immer weitere Wärmeerscheinungen mit wachsender Befriedigung auf die Bewegung „kleinster Theilchen“ zurückführten, warf man ganz naturgemäss die Frage auf, wie man sich diese „kleinsten Theilchen“ und ihre Bewegung des näheren zu denken habe. Dem speculirenden Physiker boten sich da wie von selbst die Molekeln und Atome dar, die in der Chemie so fruchtbar an guten Erklärungen waren und deshalb so viel Wahrscheinlichkeit gewonnen hatten. Der Versuch hiermit bewährte sich hier ebenso gut wie in der Chemie.

Zunächst wird angenommen, dass sich jede Molekel als Ganzes fortschreitend bewege, um so schneller, je höher die Temperatur

des betreffenden Körpers ist. — Ist diese Annahme wohl auch zulässig? Warum sollte sie es nicht sein, wenn man die Molekeln als getrennt bestehend ansieht? Die grossen und kleinen Himmelskörper sind in steter Bewegung; warum sollte das, was im Makrokosmos Thatsache ist, im Mikrokosmos unmöglich und nicht einmal als Hypothese, als eine wahrscheinliche Meinung zulässig sein? Das wird doch niemand im Ernste behaupten wollen.

Treffen zwei Molekeln zusammen, so erhalten sie bei einem excentrischen Stoss, wie die Mechanik lehrt, noch eine Drehbewegung. Auch hierin zeigt sich eine Analogie mit den Himmelskörpern, denn Sonne, Erde und andere Planeten haben ja auch Axendrehungen.

Weiter nehmen die Physiker an, dass die Atome einer Molekel nicht einen absolut starren Verband bilden, sondern dass sie wie ein getrenntes Sein, so auch die Möglichkeit kleiner Eigenbewegungen in der Molekel behalten. Ueber die Einzelheiten dieser Atombewegungen sind unsere Vorstellungen noch nicht so ausgebildet wie über die Molekelbewegung. Von Wichtigkeit ist das Verhältniss der Atom- und der fortschreitenden Molekelbewegung, wir wollen dasselbe etwas näher betrachten.

Denken wir uns, die Atome einer Molekel hätten keine Eigenbewegung, wohl aber die Möglichkeit derselben. Wenn die Molekel bei ihrer fortschreitenden Bewegung an die Wand oder an eine andere Molekel anstösst, werden die zunächst getroffenen Atome aus ihrer relativen Ruhelage gewaltsam verschoben und alsdann wie die Zinke der Stimmgabel um jene Ruhelage hin und herschwingen. Die Atombewegung ist also eine nothwendige Folge der Stösse, es geht hierbei Molekel- in Atombewegung über.

Wenn zwei Molekeln A und B einander berühren, dann werden Atome von A bei ihren Bewegungen an B anstossen und umgekehrt; es wird dabei Atombewegung von A auf B (und umgekehrt) übertragen, wo sie theils als Atom-, theils als Molekelbewegung auftreten wird. Es hängt von dem augenblicklichen Bewegungszustande der unmittelbar zusammentreffenden Atome ab, ob von A auf B ebensoviel Bewegung übertragen wird als von B auf A oder ungleichviel, ebenso in welchem Verhältnisse die übertragenen Atom- und Molekelbewegungen zu einander stehen. Hierzu kommt noch, dass auch die früher erwähnten Drehbewegungen der Molekeln an diesen Verwandlungen theilnehmen müssen. Die Mechanik lehrt dann auch noch, dass zwei Körper von gleicher Masse und gleicher Geschwindigkeit nach einem schiefen Stoss mit verschiedenen Geschwindigkeiten auseinander gehen[1]). Es ist hieraus ersichtlich, dass zwei Molekeln von gleicher fortschreitender Bewegung nach einem Zusammenstoss infolge des gegenseitigen Umsatzes von Atom-, Molekel- und Drehbewegung[2]),

[1]) Vgl. z. B. Winkelmann, Handbuch der Physik I. S. 293. — [2]) Ueber

sowie infolge eines schiefen Stosses ungleiche fortschreitende Bewegung haben können. Durch ein günstiges Zusammentreffen der Umstände kann nach mehreren Zusammenstössen die Geschwindigkeit einer Molekel bedeutend über den Durchschnitt hinaufsteigen und ebenso weit unter denselben herabsinken. Die Temperatur wird bestimmt von der mittleren lebendigen Kraft der fortschreitenden Bewegung[1]).

Die bisher dargelegten Ansichten der Physiker finden ihre Berechtigung ebenso wie andere Zweige der Atomhypothese in den hochbefriedigenden Erklärungen, welche sie für viele bis dahin räthselhafte Thatsachen der Aëromechanik und Wärmelehre liefern. Die Erklärung des Mariotte'schen Gesetzes und ihrer auffälligen nach entgegengesetzten Seiten umspringenden Ausnahmen allein schon hat für die Atom- und speciell für die hier in Rede stehende Zweighypothese einen Werth, wie ihn die einfache Erklärung der bald vor-, bald rückläufigen Planetenbewegungen für die Coppernicanische Hypothese hatte. Die Wärmeerscheinungen, welche bei chemischen Verbindungen und Zersetzungen auftreten, werden ebenso befriedigend aufgeklärt.

Die Schwierigkeiten, welche der Physiker Hirn gegen diese Anschauungen vorgebracht hat, wurden von Clausius[2]) und Anderen gelöst. Heute sind die beschriebenen Atom- und Molekelbewegungen von Physikern und Chemikern übereinstimmend angenommen.[3])

11. **Einfache und mehrfache Molekeln.** — Unter einfachen Molekeln sind diejenigen zu verstehen, welche durch die gebräuchlichen chemischen Formeln dargestellt werden, also z. B. für Wasserdampf H_2O d. h. eine Molekel, die aus zwei Atomen Wasserstoff und einem Atom Sauerstoff besteht. Wenn sich zwei oder mehrere einfache Molekeln desselben Stoffes zu einem innigeren Ganzen vereinigen, dann entsteht eine mehrfache Molekel, z. B. H_4O_2, H_6O_3, $H_{2n}O_n$; die mehrfache wird öfters auch physikalische, die einfache hingegen chemische Molekel genannt.

Schon länger waren Thatsachen bekannt, durch welche diese Unterscheidung nahegelegt wurde; mit der Ausbildung und allgemeinen Annahme der neuesten Theorie der Lösungen, worüber schon bei einer früheren Gelegenheit (n. 7.) mehr gesagt worden ist, wurde dieselbe gang und gäbe, und kann diese Anschauung zu den allgemein angenommenen Theilen der Atomhypothese gezählt werden. Von den schon länger bekannten Thatsachen seien folgende erwähnt.

---

das Verhältniss der fortschreitenden Molekelbewegung und der gesammten Bewegungsenergie einer Molekel vgl. Clausius, Mechan. Wärmetheorie III. S. 5 § 3 und den rechnerischen Ausdruck hierfür S. 36.

[1]) Näheres über den Zusammenhang von Temperatur und fortschreitender Molekelbewegung vgl. Clausius III. S. 33 unten. — [2]) III. S. 248 ff. — [3]) In ‚Natur und Offenbarung' Jahrg. 1896 S. 330 ff. und S. 543 ff. habe ich die Begründung dieser Zweighypothese weitläufiger dargelegt.

Aus der Dichte der Schwefeldämpfe bei etwa 500° musste nach der Avogadro'schen Regel auf Molekeln S_6 geschlossen werden, bei 900° bis 1700° auf S_2; jene enthält also drei der letzten Art. Eine andere Molekeladdition findet sich unter den Stickstoffverbindungen, je nach der Temperatur bilden sich Molekeln NO_2 oder N_2O_4, letztere ist durch Addition zweier der ersten Art entstanden. Die Chemie kennt noch viele solche Molekeladditionen.

Das plötzliche Schmelzen der krystallisirten Körper im Gegensatz zum allmählichen Weichwerden nicht krystallisirbarer Substanzen z. B. des Wachses, sowie die starke Wärmebindung hierbei, ferner die umgekehrten Erscheinungen beim Abkühlen und Erstarren derselben Körper werden durch einen Zerfall zusammengesetzter Molekeln in einfachere und umgekehrt ganz begreiflich, während sie ohne diese Annahme räthselhaft bleiben.

Sprungweise Aenderungen physikalischer Eigenschaften, wie sie bei manchen Körpern an bestimmten Stellen der Temperaturscala eintreten, ebenso plötzliches Frei- oder Gebundenwerden grösserer Wärmemengen an derselben Stelle beim Abkühlen oder Erwärmen glaubt man auch auf moleculare Aenderungen der angegebenen Art zurückführen zu können. Ebenso das eigenthümliche Verhalten des Wassers von $+4°$ bis $0°$. Die Krystallelemente sind wohl solch' mehrfache Molekeln; hierin findet sich auch ein Anhaltspunkt für die Erklärung des Dimorphismus, Vereinigungen verschieden vieler Molekeln haben eine verschiedene Gestalt und bilden so verschiedene Krystallelemente.

Obwohl an dem Bestande mehrfacher Molekeln nicht mehr gezweifelt wird, so ist doch eine diesbezügliche Uebersicht über alle Körper und alle Aenderungen noch lange nicht erreicht.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Gesundheit und Glück. Von Dr. Nik. Seeland. Dresden-Neustadt. Verlag der diätetischen Heilanstalt. 1896.

Ein äusserst originelles, interessantes und theoretisch wie praktisch lehrreiches Werk! Der Grundgedanke desselben ist kurz folgender: Unsere moderne Culturwelt befindet sich in einem unnatürlichen, durch die gekünstelte Lebensweise verschuldeten krankhaften und daher mehr oder weniger unglücklichen Zustande. Körperliches und sittliches Elend nimmt damit immer mehr zu. Das einzige Mittel, um würdigere und bessere Zustände herbeizuführen und darüber hinaus die Menschheit einer höheren Cultur- nnd Glücksstufe zuzuführen, ist die Rückkehr zu einer einfacheren, naturgemässeren Lebensweise. Dabei ist der Vf. weit davon entfernt, Glück, Cultur, Fortschritt rein nach körperlichem Wohlbefinden zu bemessen. Er betont freilich sehr stark das Capital an Nervenkraft, welches von den Vorfahren ererbt, oder vom Individuum erworben, erhalten und vermehrt werden muss; bei dem innigen Zusammenhange von Körperlichem und Geistigem ist ja der Nervenzustand sehr wesentlich für das Glück des Menschen. Aber seine Tendenz geht darauf, den Menschen auch in sittlicher Beziehung zu heben, und ohne ideale Weltauffassung ist ihm überhaupt Glück, Fortschritt, Civilisation unerreichbar.

Indem er unserer übercultivirten, nervenschwachen Welt die Einfachheit der Lebensweise mit hohem sittlichen Ernste immer wieder einschärft, widerlegt er auch, nicht blos theoretisch, sondern durch praktische Erfahrungen, die er an sich und Anderen und auf seinen ausgedehnten Reisen an ganzen Völkerstämmen gemacht hat, die jetzt landläufige chemisch-mechanische Ernährungstheorie. Nach dieser mehr oder weniger materialistischen Stoffwechseltheorie verlangt der menschliche Körper täglich ein bestimmtes Quantum an Eiweisstoffen, an Kohlehydraten usw., was dann ein bestimmtes Quantum von Fleisch oder gleichwerthigen Nährstoffen fordert. Nun zeigt der Vf., dass ganze Völkerschaften und ganze Volksklassen ohne alle Fleischspeisen bei einfacher Pflanzenkost sich wohl befinden, körperlich sich gut entwickeln und schwere Arbeiten verrichten. Er redet sogar dem Fasten, mit systematischen Hungerkuren das Wort, und

erzielt in seiner Praxis damit günstige Erfolge. Selbst schädliche Einflüsse nimmt er als Heil- und Stärkungsmittel für den Organismus in Anspruch. Er geht von der nicht zu leugnenden Thatsache aus, dass Kälte, Strapazen, Leiden, manchmal selbst Krankheiten günstig auf den Organismus wirken, kraft einer Reaction, welche jedem lebendigen Wesen schädlichen Eingriffen gegenüber eigen zu sein scheint. Er ist nämlich der Ansicht, dass auf dem organischen und insbesondere dem geistigen Gebiete das Gesetz von der Erhaltung der Energie nicht gilt, sondern die lebendige geistige Kraft einer Vermehrung fähig ist. Für diese Anschauung, welche auch Ref. theilt, hätte er sich ausser den von ihm citirten Autoren auch auf einen hervorragenden Forscher und Denker, W. Wundt, berufen können, der in der „schöpferischen Synthese" bereits in der Sinnesthätigkeit bei der Bearbeitung der Empfindungen zu Vorstellungen, noch mehr in dem Culturfortschritt der Menschheit eine Verstärkung und Vermehrung des Lebens annimmt. Eine Schöpfung aus Nichts, welche Volkelt darin finden wollte, braucht man damit durchaus nicht anzunehmen; Seeland findet die neuen Kräfte in der Einrichtung des Weltalls bereits beanlagt; besser würde er sagen: Das Gesetz von der Constanz der Energie gilt nur von der Körperwelt, die keine neue Bewegung aus sich schaffen, noch aus sich solche verlieren kann. Geistige, überhaupt lebendige Wesen haben ausser den actuellen Thätigkeiten noch Kräfte, Potenzen, welche unter dem Einflusse ihrer entsprechenden Objecte einer Unendlichkeit von Kräfteentwickelung fähig sind.

Die antimaterialistische Richtung des Vf.'s zeigt sich auch darin, dass er nicht blos von der körperlichen Disposition, sondern auch in hervorragender Weise vom Temperamente das Lebensglück abhängig macht; seine eingehende Beschreibung und Eintheilung der Temperamente, welche von der herkömmlichen stark abweicht, beruht offenbar auf fleissiger Beobachtung und Sachkenntniss. Freilich tritt auch hier sein strenges Festhalten an der Verknüpfung des Geistigen mit dem Körperlichen zu tage. Er unterscheidet I. das neuropathische und zwar *A.* das erworbene und angeborene melancholische Temperament, *B.* das nervöse und *C.* das cholerische Temperament; II. das lymphatische oder schlaffe Temperament.

Andere Benennungen wie helles, negatives Temperament sind für sich verständlich. Eingehend behandelt er das Verhältniss des neuropathischen Temperamentes zu Geist und Charakter, seinen Einfluss auf das Leben, auf Weltanschauung, Kunst und Litteratur, ferner die dasselbe begleitenden körperlichen Eigenschaften und die es unmittelbar bedingenden Anomalien des Nervenlebens. Selbst das angeborene Temperament ist von körperlichen Einflüssen nicht unabhängig; eine statistische Tabelle zeigt z. B., dass das Alter der Zeugenden auf das Temperament der Kinder nicht ohne Einfluss ist.

Ein besonderes Gewicht legt der Vf. auf eine ideale Weltauffassung, um Glück, Sittlichkeit und Fortschritt der Menschheit zu begründen: ohne Gott und Unsterblichkeit ist echte Humanität nicht möglich. Er führt auch einen für diesen Standpunkt recht annehmbaren Beweis für die persönliche Fortdauer nach dem Tode:

„Einer der Hauptgründe gegen die Annahme, dass die materialistische Weltanschauung den Bedürfnissen des Menschen entsprechen könne, besteht meines Erachtens in den Folgerungen, die sich aus seinem Liebesbedürfniss ergeben. Je höhere Stufen der Sittlichkeit ein Mensch erklommen, desto stärker fühlt er den Verlust eines geliebten Wesens. Da aber eine immer ansteigende Sittlichkeit nicht nur als leitendes Princip dastehen muss, sondern der sittliche Fortschritt sich theilweise sogar von selbst als eine Folge von erduldeten Prüfungen einfindet, so müssten also dem Menschen, welcher an keine Fortdauer nach dem Tode glauben würde, in dem Maasse seiner Vervollkommnung, immer grösser werdende Leiden bevorstehen, und es bleiben ihm gegenüber einer solchen unerbittlichen Naturnothwendigkeit nur zwei Wege offen: entweder er müsste das ganze Leben verfluchen, also dem Pessimismus sich in die Arme werfen, oder auf alle Weise suchen, jeglichen Liebesbanden zu entgehen, was also gleichbedeutend mit sittlichem Rückschritt, mit Abstumpfung wäre, der obendrein sicherlich eine Ergebung an sinnliche Lüste folgen würde. Der Schmerz eines religiös angelegten Menschen hingegen veredelt sich allmählich in Hoffnung, infolge dessen er, selbst wenn ihm das liebendste Herz zu theil ward, sich leichter in den neuen Zustand zu finden vermag, als ein Ungläubiger, dessen Liebesbande schwächer gewesen sein könnten."

Im grossen und ganzen müssen wir den Ausführungen des Vf.'s unsere Anerkennung zollen, sie sind stellenweise ganz originell und wahrheitsgetreu zugleich: indes halten wir in praktischer Beziehung seine Vorschläge zur Besserung der Lage der Menschheit nicht allweg für praktisch genug, wir können hierin seine zu optimistischen Ansichten nicht ganz theilen.

Er hat ja principiell ganz recht, wenn er verlangt, die Wissenschaft solle nicht so sehr darauf ausgehen, neue Hilfsmittel gegen die Nöthen und für die Bedürfnisse und den Comfort des Lebens zu schaffen, sondern den Organismus selbst erstarken zu lassen, wenn er der Erziehung dringend die Aufgabe einschärft, die Kinder vielmehr an Entbehrungen zu gewöhnen usw. Aber thatsächlich wird das Geschlecht immer hilfsbedürftiger und immer weniger geneigt, auf Genuss zu verzichten. Wir können auch die Reactionskraft des Organismus gegen Leiden und Entbehrungen nicht so weit ausdehnen als der Vf. thut. Selbst im Leben des Individuums wirken die schädlichen Eingriffe häufiger vernichtend als fördernd; dass aber Leiden der Eltern später eine wohlthätige Reaction in den Kindern bewirken sollten, oder der Ausfall von Männern in Kriegszeiten durch zahlreichere Knabengeburten kraft jener Reaction gedeckt werden sollten, was S. mit v. Oettingen annimmt, ist doch ganz unglaublich.

Sehr wohlthuend berührt der hohe sittliche Ernst, mit welcher der Vf. gegen die Genusssucht der civilisirten Welt, insbesondere auch gegen

den Leichtsinn im geschlechtlichen Leben sowohl ausser als in der Ehe auftritt, aber eine Mässigung und Enthaltsamkeit, wie er sie fordert, ist schlechterdings nicht zu erreichen, und wohl auch zum Wohle und Gesundsein der Menschen nicht in dem Maasse erforderlich.

Was er gegen den Tabakgebrauch sagt, kann ohne Einschränkung wohl zugegeben werden. Die Statistik beweist die Schädlichkeit desselben zahlenmässig. Dass er die geistigen Getränke ganz verbannt, oder nur auf Krankheitsfälle eingeschränkt wissen will, dürfte auch noch hingehen. Schon weniger begründet ist die Beseitigung auch des Thees, des Kaffee, der Chocolade. Wenn er aber auch den Fleischgenuss verurtheilt, und schliesslich die streng vegetarische Lebensweise als das Zukunftsideal der Menschheit darstellt, so können wir ihm darin nicht beistimmen. Es zeugt ja von einem sehr edlen Gemüthe, was er von der Verrohung des Thierschlachtens, von dem Jagen und Tödten des Wildes aus Vergnügen, von der völligen Taubheit vieler Menschen gegen Schmerzen und Todesqualen der Thiere sagt: dass aber das Gefühl des Mitleids, welches jetzt nur noch keimhaft vorhanden sei, dereinst sich soweit entwickeln werde, um den Menschen auf blose Pflanzenkost anzuweisen, ist nicht zu erwarten. Die einfache Noth verhindert es. Wenn beispielsweise der Vf. meint, das Leder könne auch von schädlichen Thieren, von gefallenem Vieh oder selbst dereinst auf künstlichem Wege gewonnen werden, so sieht Jedermann ein, dass mit diesen Vorschlägen den menschlichen Bedürfnissen nicht geholfen ist.

Durchaus praktisch ist die Forderung, zur Erhaltung und Förderung der Nervenkräfte kalte Bäder täglich zu gebrauchen, Muskelarbeit zu verrichten, den Müssiggang zu fliehen, viel in frischer Luft sich aufzuhalten; aber wenn diese Forderung dahin specialisirt wird: der Tag solle bei Studirenden zur Hälfte auf geistige und zur Hälfte auf körperliche Arbeit vertheilt werden, so scheint uns dies praktisch unausführbar.

Viel verspricht sich der Vf. von einer Aufnahme der Hygiene unter die Unterrichtsfächer: aber was wirklich aus der Gesundheitslehre feststeht, kann in einigen Stunden absolvirt werden: nicht am Wissen mangelt es, sondern am Wollen und Können. Die fortschreitende Genusssucht verlangt immer naturwidrigere Genussmittel und die Verschlechterung der socialen Verhältnisse macht Vielen eine gesundere Lebensweise unmöglich. Dagegen stimmen wir ihm vollkommen bei, wenn er von der Erziehung der Jugend beiderlei Geschlechtes nach Austritt aus dem zarten Kindesalter verlangt: „Kühlere Luft, ein härteres Bett, weniger warme, aber den Körper nicht verstümmelnde Kleidung, häufige kühle Bäder, ernstere und zwar doppelseitige Arbeit, endlich Uebung im Bezähmen der sinnlichen Begierden und Einfachheit der ganzen Lebensweise."

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Der logische Algorithmus in seinem Wesen, in seiner Anwendung und in seiner philosophischen Bedeutung. Von Jos. Hontheim, S. J. Berlin, Dames. 1895. gr. 8°. V,54 S. *M.* 2.

Der logische Calcul findet seit den grundlegenden Arbeiten von George Boole (1854) nicht nur in den englisch sprechenden Ländern (Jevons, Peirce), sondern auch bei uns Deutschen immer grösseren Anklang. Ernst Schröder's „Vorlesungen über die Algebra der Logik" (Leipzig, 1890—1891) bezeichnen entschieden einen grossen Schritt vorwärts in der Richtung des logischen Algorithmus. Um so mehr ist es zu verwundern, dass sich die Engländer und Amerikaner, soweit ich aus den litterarischen Besprechungen englischer Zeitschriften ersehen konnte, für dieses epochemachende Werk mehr interessirten, als die Deutschen. Wenn Referent bisher dem logischen Algorithmus als einer unnützen Tändelei kühl, fast ablehnend gegenüberstand, so bekennt er jetzt gerne, durch die lichtvollen und schlagenden Ausführungen des Verfassers zu einem milderen Urtheil gestimmt worden zu sein. Nicht als ob er glaubte, dass nunmehr auf grossartige Neuentdeckungen und Umwälzungen zu rechnen wäre, welche die von Aristoteles ausgebildete Logik umzustürzen oder auch nur wesentlich zu verbessern im stande wären — denn die Logik ist so unveränderlich wie die Gesetze des Denkens, — sondern der logische Calcul kann unter Umständen pädagogischen Zwecken, z. B. bei der Einübung der Regeln über die Conversion und Opposition der Urtheile, ebenso gute und noch bessere Dienste leisten, wie die Veranschaulichung logischer Verhältnisse mittelst concentrischer und excentrischer Kreise. Ganz unschätzbare Vortheile gewährt er aber dort, wo verwickeltere logische Functionen zu behandeln sind, z. B. die Constructionen der Contradictorien eines vielfach zusammengesetzten Satzes, oder die logische Durchmusterung einer naturwissenschaftlichen Hypothese bei zahlreichen störenden Factoren (Meteorologie, Physik, Chemie).

Der gelehrte Verfasser hat sich indessen nicht damit begnügt, den logischen Algorithmus nach bewährten Autoren summarisch darzustellen, sondern war auch bemüht, auf den einmal gelegten sicheren Grundlagen das System auszubauen und weiterzuführen. Er hat ein neues Kapitel über die „Evolution und Reduction der Summen" eingefügt und selbständige neue Beweise für schon bekannte Lehrsätze aufgefunden, so einen Weg zeigend, wie der Logik-Calcul zu immer höherer Vollendung gebracht und auch für praktisch greifbare Ergebnisse nutzbar gemacht werden kann.

Was Verfasser über „den wissenschaftlichen Werth des logischen Algorithmus" (S. 55 ff.) bemerkt, muss übrigens jeder nüchtern Denkende bedingungslos unterschreiben. Die Warnung vor Uebertreibungen des Werthes und der Aussichten dieses neuen Rechnungsverfahrens auf

logischem Gebiete war sicher am Platze, wenn wir gewahren, dass übereifrige Enthusiasten in unbewusster Förderung der modernen Denkfaulheit allmählich darauf hindrängen, die Arbeit des Denkens durch eine Art Mechanik des Denkens zu ersetzen. Es gereichte mir zur besonderen Genugthuung, in der Frage der „logischen Maschinen" den Verfasser mit den Ausführungen übereinstimmen zu sehen, welche ich im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift (Jahrgg. 1888, S. 481 f.) veröffentlicht hatte.

Münster i. W. **Dr. J. Pohle.**

Zur neuern Geschichte der Entwickelungslehre in Deutschland. Eine Antwort auf Wilh. Haacke's „Schöpfung des Menschen." Von E. Wasmann S. J. (Sonderabdr. aus ‚Natur u. Offenbarung' 42. Bd.) Münster i. W. Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung. 1896. II,100 S. ℳ. 1,50.

Ueber das Buch Haacke's: „Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale", war seiner Zeit in zwei Beilagen der ‚Münchener Allgemeinen Zeitung' Jahrg. 1896 Nr. 21 u. 22 eine Recension aus der Feder von H. Buchner erschienen, worin der Referent im wesentlichen günstig und zustimmend sich ausgesprochen hat, indem er im Beginn des zweiten Artikels sagt, Haacke's Buch ziele bewusst auf ein Verknüpfen der Ergebnisse der Naturwissenschaft mit den letzten Problemen der menschlichen Vernunft, und es sei ein hoffnungsvolles Zeichen für unsere Zeit, dass ein solcher Versuch von einem Zoologen, einem Entwicklungsforscher, der auf dem Boden der Descendenztheorie steht, unternommen wird.

Dieser Referent scheint demnach der Ansicht zu sein, dass ein Zoologe ganz besonders dazu ausgerüstet sei, die Ergebnisse der Naturwissenschaften mit den letzten Problemen der menschlichen Vernunft zu verknüpfen. Dieser Ansicht können wir nicht beistimmen, und auch der Autor der vorliegenden Kritik des Haacke'schen Buches ist hierin ganz anderer Meinung. Wasmann sagt nämlich (S. 6):

„Es ist in der That ein hohes Ziel, das Haacke in diesem Buche sich vorgesteckt hat. Es handelt sich um eine Frage, welche die höchsten und heiligsten Interessen der ganzen Menschheit betrifft, um eine Frage, die nicht blos einseitig vom zoologischen Standpunkt aus behandelt werden darf, sondern zu deren Lösung auch gediegene philosophische und theologische Kenntnisse gehören, von deren Besitz wir bei dem ehemaligen Director des Frankfurter Thiergartens bisher keine Kunde hatten."

Zwar ist auch der Autor des erwähnten Artikels in der ‚Allgemeinen Zeitung' nicht in allen Punkten mit Haacke einverstanden, namentlich nicht mit der Art und Weise, wie der letztere in seinem Buche den Begriff des Gleichgewichtes anwendet, um mit Hilfe desselben den ganzen

Entwickelungsprocess der Natur bis hinauf zur Entstehung der menschlichen Ideale zu deduciren und zu erklären. Am bezeichneten Orte der ‚Allg. Ztg.' (Beilage 22 S. 4) wird hiegegen bemerkt:

„Im grossen und ganzen erscheint das Streben nach Gleichgewicht — als eine viel zu allgemeine Idee, als eine rationalisirende Ansicht von der Natur, die uns vielleicht bis zu einem gewissen Grade zu befriedigen vermag, die aber doch im einzelnen zu wenig leistet, als dass wir imstande wären, aus ihr irgend welchen Gewinn für unsere Einsicht in speciellen Fragen zu entnehmen."

Jedoch viel gründlicher und schlagender als der Recensent der ‚Allg. Ztg.' ist Wasmann in seiner Kritik verfahren; er hat die gänzliche Verfehltheit dieses Versuches, vom Standpunkt eines mechanischen Monismus aus Religion und Wissenschaft zu versöhnen, nachgewiesen. Die Kritik, welche Gutberlet in seinem Werke: „Der mechanische Monismus" gegen den mechanischen Monismus angewendet hat, wird hier speciell an demselben Monismus, wie er in Haacke's Schrift auftritt, geübt. Es wird insbesondere gezeigt, dass der aus der Mechanik entlehnte Begriff des Gleichgewichtes und das von Haacke überall angewendete Gesetz des Strebens nach Gleichgewicht durchaus nicht geeignet seien, die Entwicklung der organischen Welt, oder gar, wie Haacke meint, den Entwicklungsprocess der Menschheit und ihrer Ideale, speciell der Religion und der Sittlichkeit, daraus abzuleiten und zu erklären.

Wasmann hebt insbesondere auch die Sonderbarkeiten und Selbstwidersprüche hervor, zu denen Haacke durch seinen mechanistischen und einseitig zoologischen Standpunkt geführt wird. Ein solcher Widerspruch ist es z. B., wenn Haacke einerseits erklärt, dass der Organismus lediglich vom Standpunkt der Mechanik aus zu beurtheilen sei (Wasmann S. 28), anderseits aber zu einem psychologischen Erklärungsprincip, und zwar zu einem höchst sonderbaren seine Zuflucht nimmt, indem er allen Uratomen, aus denen die Körper bestehen, Beseelung, und der Schwefelsäure, wenn sie, ohne Widerstand zu finden, mit dem Kalk sich in's Gleichgewicht setzt, Lustempfindung zuschreibt (W. S. 65, Haacke S. 333).

Haacke entfaltet in seinem Buche eine ganz besondere Vorliebe für die Bildung neuer und zum theil höcht sonderbarer *Termini*. Von seiner eigenen Weltanschauung sagt er, sie könne bezeichnet werden als Homismus, als Pluralismus, als Phänomenalparallelismus, als Paraphänismus, endlich als transscendentaler Syndesmismus oder kürzer als Metasyndesmismus. — Etwas derb bemerkt hiezu der Kritiker (S. 96):

„Diese neue Weltanschauung ... glauben wir am besten mit dem Namen »Confusionismus« bezeichnen zu können und Herrn Haacke dürfen wir wohl als Confusionisten bezeichnen, weil keine andere klare Bezeichnung sich für ihn finden lässt."

Wasmann's scharfe und eingehende Kritik des Haacke'schen Buches leistet der christlichen Weltanschauung insofern einen Dienst, als dieselbe

das vollständige Fiasco der entgegengesetzten mechanistischen Welterklärung an einem concreten Beispiele aufzeigt.

Dillingen. **Dr. Xav. Pfeifer.**

Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten. Versuch einer Neubegründung mit besonderer Rücksicht auf das erkenntnisstheoretische Grundproblem von Branislav Petronievics. Leipzig, H. Haacke. 1897.

Die ganze Erkenntnisstheorie dreht sich nach dem Vf. um die Frage, ob es überhaupt analytische Existentialsätze gibt. Gibt es aber solche analytische Existentialsätze, dann ist nicht nur der reine Empirismus, sondern auch der kritische transscendental-idealistische Rationalismus gerichtet, und es bleibt nur noch der realistische transscendentale Rationalismus. Nun gibt es wenigstens einen solchen analytischen Existentialsatz: die Position des Absoluten.

„Die Grund-, die Urbegriffe, die Urkategorien, die Elemente des Denkens sind Position und Negation." „Die Denknothwendigkeit eines von ihnen kann nur dann erfolgen, wenn beide ihren realen Inhalten nach in Beziehung gebracht werden: nur also, wenn das Positive das Negative vollkommen ausschliesst und umgekehrt, ist die Nothwendigkeit der Existenz des in ihnen ausgedrückten Seinsinhalts gegeben. Nur dann also ist die Position oder Negation eines Seienden nothwendig, wenn ihr Gegentheil unmöglich, d. h. sich selbst widersprechend ist." „Dies ist aber nur dann möglich, wenn sein Gegentheil von ihm so abhängig ist, dass dasselbe selbständig gar nicht gedacht werden kann. Wollen wir demnach die Denknothwendigkeit der Existenz der absoluten Position nachweisen, so müssen wir die absolute Abhängigkeit der absoluten Negation von ihr nachweisen."

Nachdem dies geschehen, führt nun der Vf. seinen Beweis zusammenfassend in folgender Weise:

„Die absolute Negation ist nur die absolute Negation der absoluten Position, der ganze logische Inhalt dieses Begriffes besteht in reiner Negation, und die Negation ohne Existenz einer Position, deren Negation dieselbe ist, gar nicht zu denken ist." „Das absolute Nichts ist nur als Aufhebung, als absolute Negation der absoluten Position zu denken, das Verhältniss dieser beiden Begriffe ist nicht ein positiv-contradictorisches, d. h. ein solches, in dem der eine Begriff die Negation des anderen ist und umgekehrt, sondern ein negativ-contradictorisches, d. h. ein solches, in dem nur ein Begriff die Negation des anderen ist, so dass sein ganzer logischer Inhalt nur in der Negation, nur in der reinen inhaltsleeren Negation des anderen positiven Begriffes besteht, demnach rein secundär und vollkommen abhängig von dem anderen positiven Begriffe ist und ohne Voraussetzung dieses Begriffes jede logische Bedeutung verliert, demnach ein reiner Beziehungsbegriff ist, der ohne *fundamentum relationis* nicht bestehen kann, dieses aber ohne ihn ganz gut denkbar ist. Ist nun demnach die absolute Position nie vorhanden gewesen, so kann auch von der Existenz des absoluten Nichts gar nicht gesprochen werden, da

dieses nur als Negation des absoluten Etwas, nur als Aufhebung dieser absoluten Position zu denken ist, also die Existenz des absoluten Etwas nothwendiger Weise, seiner reinen inhaltsleeren Natur nach voraussetzt. Da nun in Wirklichkeit nur entweder nichts oder etwas existirt ..., das absolute Nichts aber, um existiren zu können, die Existenz des absoluten Etwas schon voraussetzt, so folgt daraus zunächst, dass ursprünglich in der Wirklichkeit nur etwas und nicht nichts existiren kann, dass das absolut positive Etwas und nicht das absolut-negative Nichts existiren muss. Da nun aber, wie gesagt, das absolute Etwas nie ins absolute Nichts übergehen kann, weil dieselben eben als negativ-contradictorische Sätze sich vollkommen, d. h. für ewig ausschliessen, so folgt daraus, dass das absolute Etwas, dass das Absolute ewig nothwendig existiren muss, d. h. dass das absolute Wesen als unaufhebbare Position nothwendiger Weise existiren muss. Hiermit haben wir das Grundproblem der Dialektik gelöst."

Der Vf. hält den alten ontologischen Beweis für plumpe Taschenspielerei; es will uns bedünken, dass dieser noch mehr sachliche Berechtigung hat als dieses neue rein dialektische Manoeuvre, in welchem gerade wie bei jenem Argumente von den Gedanken, der Position des Absoluten auf seine Existenz geschlossen wird, bezw. gedachtes und wirkliches Sein mit einander verwechselt werden.

Das absolute Nichts kann allerdings nicht gedacht werden ohne das Sein, dessen Negation es ist; aber es braucht das so gedachte Sein nicht zu existiren. Es muss ein Begriff des Seins gegeben sein, um die Negation desselben zu denken, aber das braucht nicht existirendes Sein, jedenfalls nicht absolutes Sein zu sein. Absolutes Nichts denke ich schon, wenn ich alles Sein wegdenke: alles Sein ist aber nicht identisch mit absolutem Sein. Es könnte ja dies alles Sein insgesammt ein relatives, contingentes Sein sein. Es lässt sich allerdings leicht zeigen, dass nicht alles Sein contingent sein kann, dies aber nicht auf ontologischem Wege, sondern nach dem Satze vom hinreichenden Grunde, der verbietet, nicht Alles von Anderem abhängig zu machen.

Das ontologische Argument des Vf.'s operirt lediglich mit Bedingungssätzen oder Disjunctionen: Wenn die absolute Position sein soll, kann keine absolute Negation sein und umgekehrt. Nun ist aber bekannt, dass, wenn dazu nicht ein kategorischer Untersatz kommt, ein Schluss nicht möglich ist. Freilich, wenn die absolute Negation bestehen sollte, könnte die absolute Position nicht bestehen, d. h. es könnte überhaupt kein Sein existiren. Wenn man nun nicht aus der Erfahrung die Existenz wenigstens einigen Seins entnehmen kann, hat jener Obersatz gar keinen reellen Werth, er ist kaum mehr als eine selbstverständliche triviale Tautologie.

Aber selbst die Consequenz jenes rein aprioristischen logischen Schlussverfahrens zugegeben, folgte doch nur die Existenz von Seiendem überhaupt, nicht von einem absoluten Sein, wie ja der Vf. auch thatsächlich sein Absolutes als Alleines „eine einheitliche Vielheit, ein Vieleiniges" nennt. Damit ist aber erstens einerseits für die Existenz Gottes gar

nichts gewonnen, im Gegentheil, der Pantheismus würde sich *a priori* als allein denkbare Weltauffassung ergeben, anderseits ist die Annahme eines Absoluten, das nicht näher bestimmt wird, ob Gott oder Welt, so metaphysisch nothwendig und so leicht zu beweisen, dass man dazu so langer Spiegelfechtereien nicht bedarf. Nämlich der Schluss ist evident: Es existirt etwas. Es kann aber nicht alles contingent sein, also muss ein Absolutes existiren.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid, bischöfl. Lyceumsrector in Eichstätt, herausg. von Dr. Jos. Sachs, Professor am kgl. Lyceum in Regensburg. Paderborn, Schöningh. 1896. VIII,253 S. ℳ. 3.

Das Buch ist zunächst bestimmt, für Vorlesungen, wodurch den Candidaten der Theologie die nöthigen Vorkenntnisse in der Philosophie vermittelt werden sollen, als Leitfaden zu dienen. Weil Logik und Ethik oder Naturrecht nicht einbezogen sind, trägt es mit Recht den Namen Metaphysik. So kommen die Ontologie, die Kosmologie, die Anthropologie und die natürliche Theologie der Reihe nach zur Behandlung. Unser Leitfaden vertritt im allgemeinen durchgehends jene Ansichten, die in den katholischen Schulen als die gewöhnlichsten gelten, und schliesst sich dabei, wie schon auf dem Titelblatte bemerkt ist, sozusagen Schritt für Schritt an den englischen Lehrer an. Dabei ist alles systematisch angeordnet und mit wohlthuender Uebersichtlichkeit und Klarheit dargestellt. Neues zu bieten oder das philosophische Wissen im Vergleich zu allen bisherigen Leistungen zu vertiefen, war nicht die Absicht des Herausgebers; für den Zweck, der in Aussicht genommen wurde, ist das Buch gewiss sehr geeignet.

Dass der Fachmann bei Durchblätterung eines Leitfadens hin und wieder auf Stellen kommt, wo er entweder mit der Sache selbst nicht vollkommen einverstanden ist oder eine tiefere und ergiebigere Darlegung wünschen möchte, ist selbstverständlich. — Nicht deshalb, um Kritik zu üben, sondern um dieser Besprechung grösseren Nutzen zu verleihen, lassen wir ein paar Bemerkungen folgen. S. 45 heisst es: „Ein Aristoteles und Thomas von Aquin durchlebten in ihrem kurzen Leben mehr Zeit, als andere Menschen in demselben Zeitraum." Nach unserem Dafürhalten ist diese Ausdrucksweise nicht ganz richtig. Man kann nämlich allerdings sagen: Das Leben dieser Männer war gehaltvoller als das Leben der meisten Zeitgenossen; aber dass ihre Wochen und Jahre zeitlich länger oder grösser gewesen wären als die Wochen oder Jahre anderer

Menschen, ist eine unrichtige Behauptung. — Bei der Frage nach der Möglichkeit der Bilocation sollte man unseres Erachtens auch auf wohlbeglaubigte Wunderberichte im Leben mehrerer Heiligen (vgl. Brev. Rom. die 2. Aug. lect. 6.; Perrone, Praelectiones theol. de virtute religionis p. 420) oder wenigstens auf die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi auf Erden im Vergleich zu dessen natürlicher Gegenwart (praesentia naturalis et circumscriptiva) im Himmel Rücksicht nehmen. Das ist bei Besprechung dieses Gegenstandes, der wohl zu den schwierigsten gehört, nicht geschehen. Daher begegnet uns der Satz: „Was vom Orte begrenzt und gemessen wird, kann nicht zugleich ausserhalb seiner Grenzen und seines Ortes sein!" (S. 83.) Diesem Satze gegenüber stellen wir die Frage: Wird der Leib Christi im Himmel nicht trotz seiner Verklärung wahrhaft vom Orte begrenzt und gemessen? Dennoch befindet sich dieser nämliche Leib auch wahrhaft im Tabernakel einer bestimmten Kirche; und dieser Tabernakel sammt dem dort eingeschlossenen Leibe Christi steht wahrhaftig ausserhalb jenes Ortes, der im Himmel den Leib des Gottmenschen umgrenzt. — S. 190 ist zu lesen: „Die Form ist über Zeit und Raum erhaben!" Da müssen wir wieder eine Gegenfrage stellen. Werden die Engel von den Scholastikern und namentlich von der Thomistenschule nicht allgemein den Formen beigezählt? und sind dieselben, richtig gesprochen, über Zeit und Raum einfachhin erhaben? Dann könnte die Dogmatik nicht mehr lehren, dass die Engel von Gott in der Zeit geschaffen wurden und sich gelegentlich von Ort zu Ort bewegen. Doch genug. — Zum Schlusse noch eine Bemerkung: Wir glauben, es dürfte sowohl den Professoren, die diesen Leitfaden benützen, als auch den Studirenden erwünscht sein, wenn neben dem hl. Thomas mitunter auch auf einschlägige Schriften anderer Denker verschiedener Zeiten und Richtungen verwiesen würde.

Das Lehrbuch der Metaphysik für Kaiser Joseph II. Verfasst von P. Jos. Frantz, weil. Director der Univ. Wien etc. Zum ersten Male nach dem Originale herausgegeben und philosophiegeschichtlich erläutert durch Fr. Thomas M. Wehofer, O. P. Paderborn, Schöningh. 1895. 168 S.

Das Werk besteht aus mehreren ziemlich ungleichartigen, aber doch zusammengehörigen Stücken, wie nachstehende Inhaltsangabe zeigt. I. Das Manuscript in diplomatisch getreuer Wiedergabe. S. 1—51. — II. Inhalt des *Tractatus metaphysicae*. S. 52—55. — III. Gedankengang und Eintheilung desselben. S. 56—94. — IV. Die philosophiegeschichtliche Bedeutung dieser Leistung. S. 95—167. Der letzte Abschnitt, der neben der Veröffentlichung des Manuscriptes am meisten Aufmerksamkeit ver-

dient, gliedert sich wie folgt: 1° Die philosophische Facultät der Wiener Universität und die Jesuiten. 2° Die französische Modephilosophie. 3° Erzherzog Joseph und die Philosophie. 4° Zur Charakteristik des Philosophen P. Frantz. 5° Die vorcartesianischen Denker im *Tractatus metaphysicae*. 6° P. Frantz und der Cartesianismus. 7° P. Frantz und die nachcartesianischen Philosophen. 8° Der *Tractatus metaphysicae* und die Geschichte. — Unseres Erachtens wäre bei dieser Anlage des Buches auch eine kurze Lebensskizze des P. Frantz am Platze gewesen.

Die philosophiegeschichtlichen Erörterungen sind recht belehrend und können allseitiges Interesse in Anspruch nehmen; wir glauben jedoch, das Urtheil über P. Frantz und seine Ordensgenossen hätte in dem einen oder anderen Punkte etwas milder ausfallen dürfen.

Bezüglich der Wiedergabe des Manuscripts können wir eine kleine Bemängelung nicht unterdrücken. Dasselbe weist der Wiedergabe zufolge offenbar manche Schreibfehler auf. So sollte es beispielsweise S. 47 vierte Zeile von unten (vgl. S. 155) offenbar anstatt „cur essent“ vielmehr „curae essent“ heissen. Die Billigkeit gegen den Verfasser und die Bequemlichkeit des Lesers hätte es gefordert, solche Fehler in beigegebenen Klammern zu verbessern.

Die Denkrichtung des P. Frantz und den Werth seiner Arbeit kennzeichnet P. Wehofer in folgender Weise: „Aus zwei deutlich unterschiedenen Elementen setzt sich im grossen und ganzen das philosophische System unseres Auctors zusammen: aus der nach Leibniz-Wolff zum theil modificirten Scholastik einerseits, aus dem Cartesianismus anderseits. Erstere Richtung brachte er aus der im Jesuitenorden empfangenen Erziehung mit; die letztere ist auf seine damalige Stellung in Wien und auf die ganz eigenthümlichen Verhältnisse, welche um die Mitte des vorigen Jahrhunderts zutage traten, zurückzuführen.“ (S. 96.) Doch lassen wir, um die Arbeit des P. Frantz genauer zu kennzeichnen, ein paar Stichproben aus derselben folgen. Die Bestimmung des Substanzbegriffes lautet also: „Substantia vel est ens purum sine omni modificatione, quale praeter Deum in creatis non datur, nisi abstractive; vel est ens compositum acceptum cum ea modificatione, quae compositi essentiam constituit.“ (S. 29.) Die Verbindung von Leib und Seele im Menschen soll folgender Satz zeichnen: „Commercium animae et corporis in ea utriusque substantiae coniunctione constituitur, qua animae vis motrix vere et proprie in corpus influit illudque movet, et vicissim corporei motus, undecumque provenientes animam vere afficiunt; etsi enim modus, quo Omnipotentia supremi authoris tam diversas naturas ad mutuum hunc influxum alligavit, omnino nos lateat, effectus tamen mutuae coniunctionis quotidiana omnium experientia et conscientia confirmatur.“ (S. 42.)

Brixen. **Dr. Franz Schmid.**

Die Eigenthumsfrage im klassischen Alterthum. Von Professor Dr. Thill. Luxemburg, Bück. 1892.

Das vorgenannte Werk über die Eigenthumsfrage im klassischen Alterthum gliedert sich in drei Theile. Im ersten Theile — der Einleitung der Arbeit — will der Vf. die Eigenthumsfrage als die „Cardinalfrage der Gegenwart" darthun. Er geht davon aus, dass die sociale Frage alle anderen Fragen unserer Zeit an Interesse und Bedeutung weit überrage, einmal ihrer Ausdehnung wegen, weil sie alle Völker und alle einzelnen Stände derselben umfasse, dann aber ihrer inneren Tragweite wegen, weil die Grundpfeiler der ganzen Gesellschaft, Religion, Familie, Staat und Eigenthum erschüttert zu werden drohen. Die gegenwärtige Gesellschaft zeigt intellectuelle, sittliche und wirthschaftliche Verkommenheit. Die Thatsachen, die der Vf. dafür anführt, bieten ein erschreckendes Bild, wenn es uns auch scheinen möchte, dass zur Kennzeichnung dieses Niederganges die Farben zu schwarz aufgetragen seien. Je rückhaltloser und offener wir die wirklich vorhandenen Missstände anerkennen, um so mehr sollen wir uns aber doch auch hüten, die Kenntniss und Beurtheilung derselben nur der Darstellung jener zu entnehmen, die ein Interesse daran haben, diese Missstände möglichst schwarz zu zeichnen, oder solchen, die indifferent und ungläubig ohne den Maasstab der göttlichen Vorsehung die Arbeiten und Leiden des Lebens niemals begreiflich finden werden.

Als Retter der Gesellschaft aus der Tiefe des Verderbens erscheint nun der Socialismus. Er will das Proletariat aus seinem Elende befreien, aber nur dann, wenn es mit ihm einstimmt, eine ganz neue Weltordnung einzuführen und die bisherigen Stützen der Gesellschaft, Religion, Familie, Staat und Eigenthum preiszugeben. An Stelle der Religion soll die materialistische, pantheistische Weltanschauung treten, an Stelle von Ehe und Familie die freie Liebe, an Stelle des Staates die producirende Gesellschaft, an Stelle des Privateigenthums der Communismus. Als Grundübel allen Elendes erscheint ihm aber das Privateigenthum. Nach der Philosophie des Socialismus gibt es nämlich keine unwandelbaren Begriffe und Grundsätze, keine ewigen Gesetze, alles ist vielmehr in steter Entwicklung begriffen. Für die Gesellschaftsordnung hängt aber diese Entwicklung von der Güterproduction und nächst dieser von dem Austausch der Producte ab. Diese geben deshalb auch den einzigen Grund für die religiösen, sittlichen und politischen Zustände ab. Die wirthschaftlichen Verhältnisse richten sich nicht nach den philosophischen Anschauungen, religiösen und politischen Einrichtungen, sondern bringen umgekehrt dieselben hervor. Fällt deshalb das Privateigenthum, welches die Grundlage der gegenwärtigen Wirthschaftsverhältnisse bildet, so fallen mit ihm ganz von selbst die Einrichtungen, die sich auf ihm und zu seinem Schutze gebildet haben: Religion, Familie und Staat. So ist in

der That die Eigenthumsfrage zum Ausgangs- und Krystallisationspunkte der ganzen socialen Frage geworden.

Nachdem der Vf. darauf hingewiesen, dass man schon in früheren Jahrhunderten scharfe Angriffe auf das Privateigenthum finden könne (die Utopie von Thomas Morus, Télémaque von Fénélon u. a.), dass diese Angriffe aber im gegenwärtigen Jahrhundert sich in's ungemessene gesteigert haben, geht er zu seiner eigentlichen Aufgabe über, einer apologetisch-geschichtlichen Behandlung der Eigenthumsfrage bei den klassischen Völkern des Alterthums, den Griechen und Römern.

Der Socialismus geht nämlich in seinem Ansturme gegen das Privateigenthum davon aus, dass das Ureigenthum aller Völker Gemeineigenthum gewesen sei, und dass die hehrsten Gestalten der Vergangenheit, die edelsten und hochherzigsten Männer aller Jahrhunderte gegen das Privateigenthum Einspruch erhoben hätten. Die Lösung der socialen Frage ergebe sich deshalb ganz einfach aus der Rückwandlung des Privateigenthums in Collectiveigenthum. Th. will diese Behauptung für das klassische Alterthum als unzutreffend nachweisen und führt seine Aufgabe mit grosser Sachkenntniss, philologischer Genauigkeit, lebendiger zum theil rhetorischer Entwicklung durch.

Der erste Abschnitt des geschichtlichen Theiles behandelt das Ureigenthum der beiden Völker. Keine geschichtliche Thatsache legt die Annahme von Collectiveigenthum nahe. Zwar berichten einige Schriftsteller von ursprünglichem Gemeineigenthum, setzen dieses aber entweder in eine Zeit der niedrigsten Culturstufe, oder zeichnen diese Zeit, das „goldene Zeitalter", in solchen Farben, dass sie unwillkürlich an den paradiesischen Zustand erinnert, als die Menschen noch in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit im Paradiese lebten. Beides trifft aber für die beiden klassischen Völker des Alterthums nicht zu. Denn Pelasger und Italiker erscheinen bei ihrer Einwanderung in Griechenland bezw. Italien schon als Ackerbauer, also auf einer höheren Stufe, als die Schriftsteller annehmen. Erkennen wir aber in der Darstellung des „goldenen Zeitalters" einen Nachklang an die Offenbarung über den paradiesischen Zustand, mit dem thatsächlich Gemeineigenthum vereinbar gewesen wäre, aber nicht hätte verbunden sein müssen, so erkennen wir beide Völker bei ihrer Einwanderung als längst von dieser sittlichen Höhe herabgesunken.

Lässt sich im grauen Alterthum nichts für einen ursprünglichen Communismus anführen, so steht das Privateigenthum in der geschichtlichen Zeit zweifellos fest. Th. führt diesen Beweis zunächst für die Griechen negativ, indem er Einrichtungen, die man als Communismus hinstellen will, als ungeschichtlich zurückweist, dann aber in positiver Weise, indem er darlegt, dass alle Schriftsteller bis hinauf in die frühesten Jahrhunderte der griechischen Geschichte von Privateigenthum berichten,

und die öffentlichen Einrichtungen dasselbe voraussetzen. Zu demselben Resultate kommt er bei den Römern, indem er selbst Mommsen gegenüber die Behauptung zurückweist, dass bei Gründung der Stadt alles Grundeigenthum *ager publicus* gewesen sei.

Am meisten Interesse bietet wohl der Abschnitt über „die Gütergemeinschaft und das Privateigenthum in der griechischen und römischen Litteratur." Im Mittelpunkte der Untersuchung steht der „Staat" von Plato, in dem der Communismus verherrlicht sein soll. Im „Staat" hat Plato dem Communismus wirklich das Wort geredet. Wie aber ist der grosse Philosoph, der nach des hl. Augustin Worten dem Christenthum am nächsten steht, dazu gekommen? Verschiedene Erklärungen liegen dafür vor. Der Vf. weist die Ansicht Schmelzer's, der darin nur einen Scherz sehen will, als vollkommen unerwiesen ab; die Ansicht, den „Staat" nur als Utopie, ein unausführbares Phantasiebild zu fassen, lässt sich nicht halten. Auch damit ist nichts gewonnen, den „Staat" als ein ausschliesslich ethisches Werk zu betrachten, in welchem die politischen Erörterungen nur als Ausschweifung behandelt seien. Noch weniger kann man annehmen, dass Plato in seinem Werke nur die Anschauung des Sokrates habe zur Darstellung bringen wollen, weil man das dann sicher bei der Anklage des Letzteren verwerthet haben würde. Nachdem der Vf. auch noch die Ansicht Hermann's, der in dem „Staate" Plato's nur eine Nachahmung des spartanischen communistischen Staatswesens sieht, angeführt, schon vorher aber durch seinen Nachweis, dass in Sparta überhaupt kein Communismus bestanden, als haltlos dargelegt hat, auch die Behauptung Hegel's berücksichtigt, der im „Staate" nur die Hervorhebung der griechischen absoluten Staatsidee in ihrer vollen Schärfe gegenüber der Geltendmachung des Individuums sehen will, schliesst er sich der Ansicht Nohle's an.

Nohle erkennt im „Staate" Plato's „eine politische Theorie, die auch politische Gründe und Principien voraussetze." Der Communismus, der hier gelehrt wird, ist aber weit verschieden von dem, wie ihn die modernen Communisten planen. Er soll blos beschränkt sein auf die Stadt Athen, und dazu nur auf eine bestimmte Classe der Bürger. Die Masse des Volkes, der eigentlich erwerbende Theil desselben, soll Privateigenthum behalten. Gerade deshalb soll aber dieser Theil des Volkes von der Regierung ausgeschlossen sein. Denn in der Verbindung der Erwerbsthätigkeit mit der Verwaltung des Staates erkennt Plato den Grundfehler der bestehenden Verfassungen und die Ursache des Verderbens, dem sie anheimgefallen. Erwerb und Regierung müssten deshalb getrennt werden, wenn die Quelle des Verderbens verstopft werden soll. An der Spitze des Staates sollen darum die Philosophen stehen. Sie sind die Wissenden, welche selbst die Gebote der Vernunft erkennen. Ihnen untergeordnet sind die „Wächter", welche die ihnen von den Philosophen gebotenen

Wahrheiten erkennen, und im Auftrage derselben das Volk regieren. So gliedert sich Plato's „Staat" in drei Theile, die genau seiner Dreitheilung der Seelenkräfte entsprechen, weil auch hier der νοῦς durch den affectvollen Willen, den θυμός, die niederen Seelenkräfte, das ἐπιθυμητικόν, beherrscht. Philosophen und Wächter sollen nun, um jeder Möglichkeit eines Misbrauchs ihrer Gewalt vorzubeugen, kein Privateigenthum besitzen. Plato glaubt, dass diese auch in der Beschäftigung mit den Wissenschaften, in der Verwaltung des Staates, in der Uebung der Tugend hinreichend Ersatz finden würden für die Entbehrungen des Privatbesitzes. So sehr aber auch Plato den Communismus eingeschränkt hat, so muss er selbst doch noch später eingestehen, dass dieses Ideal für Menschen zu hoch sei. Noch schärfer geht aber sein grosser Schüler Aristoteles mit den Anschauungen des Lehrers in's Gericht, indem er dieselben als undurchführbar und mit den innersten Neigungen des Menschen im Widerspruch stehend erklärt.

Den Schluss des Werkes bildet eine klare, rechtsphilosophische Darlegung und Würdigung der verschiedenen Eigenthumstheorien. Das Buch bietet mehr, als der Titel sagt. Th. würde sich ein grosses Verdienst erwerben, wenn er auf Grund seiner ausgedehnten Kenntniss des klassischen Alterthums, seiner apologetischen Behandlung eine positiv geschichtliche Darstellung der Entwicklung des Privateigenthums, besonders bei den Römern, folgen liesse. Die Klarlegung der Gründe, welche die verschiedene Gestaltung beeinflussten, besonders aber der Zusammenhang zwischen Eigenthumsentwicklung und römischer Gesetzgebung, könnte in den socialen Kämpfen der Gegenwart Warnung, zugleich aber auch Wegweiser werden.

Fulda. **V. Thielemann.**

Entwurf einer Aesthetik der Natur und Kunst. Von Dr. Ant. Kirstein, Prof. d. Phil. am bischöfl. Seminar zu Mainz. Paderborn, Schöningh. 1896. 8. VIII,324 S. *M.* 4,80.

Wenn ein Recensent nicht eine besondere Vorliebe für strenge Kritik und Tadel hat, dann wird es ihm lieb sein, wenn ihm die Beschaffenheit eines zu besprechenden Buches viel mehr Grund zur Beistimmung und zum Lobe als zur Kritik darbietet. In dieser angenehmen Lage befindet sich Referent gegenüber dem oben bezeichneten Buche. Dasselbe ist zwar nur als „Entwurf einer Aesthetik der Natur und Kunst" bezeichnet, aber es sind darin doch alle Grundfragen der Aesthetik mit einer im wesentlichen zureichenden Gründlichkeit und Vollständigkeit behandelt. Auch die Darstellungsform stimmt zum Gegenstand, denn wie dieser das Schöne ist, so verdient auch die Darstellungsform unbeschadet der wissenschaftlichen Präcision auch das Prädicat der Schönheit.

In einer kurzen Einleitung werden Begriff, Aufgabe und Werth der Aesthetik erklärt und drei Theile unterschieden, deren erster von der Schönheit im allgemeinen, der zweite von der Schönheit in der Natur, und der dritte von der Schönheit an den menschlichen Kunstwerken handelt. Da der Autor am Schlusse des kurzen Vorwortes erklärte, er werde, wenn seine Skizze gefallen sollte, gerne bereit sein, dieselbe zu einem fertig gemalten Bilde zu vervollständigen, und diese gut gezeichnete „Skizze" uns wirklich sehr gefallen hat, so gestatten wir uns, jene — nur wenigen und minderwichtigen — Punkte, wo uns eine Vervollständigung oder Verbesserung im Falle einer neuen Auflage angezeigt zu sein scheint, kurz zu bezeichnen.

Der erste Theil, der sich wieder in drei Abschnitte gliedert, handelt zuerst von den Voraussetzungen oder Requisiten der Schönheit, und es werden als solche bezeichnet: eine der Idee des Dinges entsprechende Vollkommenheit vor allem in der äusseren Erscheinung, angemessene Grösse mit einem angemessenen Krafteindruck, idealer Gehalt, ferner Einheit verbunden mit Mannigfaltigkeit, bei welch' letzterem Erforderniss auch die Proportionalität und der goldene Schnitt erwähnt werden. Im Anschluss hieran ist S. 23 von der Wohlgefälligkeit jener Tonverbindungen, deren Schwingungszahlen in möglichst einfachen Verhältnissen stehen, die Rede. Hier hätte jedoch bemerkt werden sollen, dass, wie Helmholtz gezeigt hat, nicht die Wahrnehmung oder Erkenntniss der Einfachheit jener Verhältnisse, sondern die Art und Weise, wie infolge jener Verhältnisse die Töne und Obertöne eines Intervalles zusammenwirken, der Grund jener Wohlgefälligkeit ist.[1])

Im zweiten Abschnitt des ersten Theiles werden die verschiedenen Modificationen der Schönheit aufgezählt und erklärt, und zwar erscheinen als Hauptmodificationen: die Erhabenheit, das Tragische und das Anmuthige; als besondere Arten des Erhabenen werden aufgeführt das Prächtige, Feierliche und Majestätische; und im Anschluss an die Erklärung des Anmuthigen werden als damit verwandte Modificationen das Reizende, das Niedliche und Liebliche besprochen. Hier nun vermisst Recensent eine systematische, auf den allgemeinen Begriff der Schönheit gegründete Classification der Modificationen der Schönheit. Durch eine blos empirische Aufzählung, wie sie hier gegeben wird, ist weder die Vollständigkeit der Eintheilungsglieder, noch eine Einsicht in das Ver-

[1]) Vgl. Helmholtz, Vortrag über die physiologischen Ursachen der musikalischen Harmomie. Mach, Populärwissenschaftliche Vorlesungen. S. 46 sagt hierüber: „Wohl sind die einfachen Schwingungszahlenverhältnisse mathematische Merkmale der Consonanz und physikalische Bedingungen derselben, da hieran die Coincidenz der Obertöne mit ihren weiteren physikalischen und physiologischen Folgen gebunden ist. Allein eine physiologische oder psychologische Erklärung der Consonanz ist hiermit nicht gegeben."

hältniss der Glieder zum eingetheilten Ganzen gegeben. Es fehlt auch wirklich ein Glied, nämlich jenes Schöne, welches Zeising als das Rein-Schöne bezeichnet hat.[1]) Zwar sind wir mit der Zeising'schen Ableitung und Bestimmung des Rein-Schönen nicht in allweg einverstanden, aber es gibt schöne Objecte, die unter keine der von Kirstein aufgeführten Modificationen sich stellen lassen, und für welche die Bezeichnung als Rein- oder Einfach-Schönes allein passend ist. Ein gelungenes Porträt z. B. eines wohlgebildeten Mannes, der keine besonders grossen Thaten vollbracht hat, wird weder den Eindruck des Erhabenen, noch des Tragischen, noch des Anmuthigen, auch nicht des Reizenden oder Lieblichen, sondern des Rein- oder Einfach-Schönen machen.

Als eine Glanzpartie des Buches darf wohl der vom Naturschönen handelnde Theil sowohl hinsichtlich des Inhaltes als der stellenweise schwungvollen Darstellung bezeichnet werden. Nach einigen Bemerkungen über das Naturschöne im allgemeinen werden zuerst die interessantesten Erscheinungen der elementaren und unorganischen, dann jene der organischen Natur, der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt geschildert, wobei der Autor allerdings sehr oft andere Autoren sprechen lässt, was wir jedoch nicht gerade als Fehler bezeichnen möchten. Es sind hierbei alle Hauptreiche der Natur, insoweit die ihnen angehörigen Objecte mit unbewaffnetem Auge sichtbar sind, berücksichtigt, die an Schönheiten ebenfalls sehr reiche mikroskopische Welt, worüber ‚Natur u. Offenbarung' Bd. 39 einen besonderen Artikel enthält, ist jedoch unbeachtet geblieben, und bei einer etwaigen neuen Auflage wären in den § 19, der die Schönheiten des Wassers in seinen verschiedenen Erscheinungsformen schildert, auch einige Worte über die theils lieblichen, theils erhabenen Schönheiten des krystallisirten Wassers, nämlich der Schneekrystalle und der Gletscherwelt noch einzuschalten.

Hinsichtlich des dritten Theiles, der von der Schönheit der menschlichen Kunstwerke handelt, kann Referent nur seine volle Zustimmung und Befriedigung aussprechen; als besonders interessant und gelungen möchte er bezeichnen die Beurtheilung und Vertheidigung des gothischen Baustiles (S. 146 ff.), dann die Verurtheilung des Nackten in Plastik und Malerei, und die Auseinandersetzung über Wesen und Wirkung des Tragischen und der Tragödie (S. 246 ff.).

Der Druck ist schön und sehr correct; ein Druckfehler ist uns wenigstens nicht aufgefallen.

Dillingen. **Dr. Xav. Pfeifer.**

---

[1]) Aesthetische Forschungen. S. 163 f.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann.

12. Bd. (1896), **4. Heft. G. W. Störring, Zur Lehre vom Einfluss der Gefühle auf die Vorstellungen und ihren Verlauf. S. 475.** Der Vf. unterscheidet zwischen normalem und abnormalem Seelenleben. Inbezug auf ersteres kommt es vor, dass eine Vorstellung sich „gewissermaassen zu einem Summationscentrum für die mit ihr jemals verbundenen Gefühle gestaltet." Sogar auf die richtige Muskelbewegung wirken Lust- und Unlustgefühle ein. Auch auf die Reproduction der Vorstellungen wirken die Gefühle günstig oder ungünstig ein; indess sind es nicht „die Gefühle selbst, sondern es sind die als Folgeerscheinungen der Gefühle auftretenden Organempfindungen, welche die Reproduction in eigenthümlicher Weise bestimmen." Bei abnormer Steigerung der Gefühle können Zwangsvorstellungen eintreten; bei herabgesetztem Vorstellungsleben sind auch die Gefühle schwach: die Vorstellungen ohne Betonung. — **G. Malcolm Stratton, Ueber die Wahrnehmung von Druckveränderungen bei verschiedenen Geschwindigkeiten. S. 525.** Frühere Beobachter fanden theils eine leichtere Auffassung einer Druck- oder Helligkeitsänderung bei schnellerer Veränderung, Andere bei langsamerer Veränderung. Leichter ist die Auffassung jedenfalls bei instantaner Veränderung; denn bei stetiger Abnahme wird sie mit abnehmender Schnelligkeit leichter, bis wieder bei sehr langsamer Veränderung ein Umschlag eintritt. Vf. kommt aber zu dem Ergebniss, dass ein einziges Gesetz alle drei Fälle umspannt: „Von den momentanen Druckveränderungen an bis zu sehr langsamen finden wir dasselbe Gesetz bestätigt, welches die allgemeine Erfahrung bei äusserst langsamen Veränderungen schon andeutet, nämlich, dass je kleiner die Geschwindigkeit ist, um so grösser die eben merkliche Veränderung sein muss. . . . Die hier gefundenen Thatsachen scheinen ihre Erklärungen am leichtesten durch den allgemeinen Einfluss der Continuität bei der Wahrnehmung von Unterschieden zu

finden. Unterschiede sind nämlich um so leichter wahrnehmbar, je unmittelbarer die zu vergleichenden Gegenstände (soweit nur eine Verschmelzung derselben ausgeschlossen ist) neben einander liegen." Die Leichtigkeit des Erkennens ist auch verschieden für Zunahme und Abnahme der Veränderung; erstere ist leichter wahrnehmbar als letztere, und die Veränderung überhaupt leichter erkennbar als ihre Richtung, d. h. ob Zu- oder Abnahme. — **H. Eber, Zur Kritik der Kinderpsychologie mit Rücksicht auf neuere Arbeiten. S. 578.** Die neueren Beobachter auf dem Gebiete der Kinderpsychologie, Preyer, Perez, Baldwin[1]) gehen von hypothetischen Annahmen aus, weil sie nicht die richtige Methode in Anwendung bringen. Die Bewegungen des Kindes haben vor dem Gebrauch der Sprache nur physiologische Bedeutung: psychologisch sind sie nicht eindeutig bestimmt. Preyer findet bereits Verstandesmomente in den ersten Aeusserungen des Kindes, wie überhaupt seine Construction der Kinderseele eine logische ist. Baldwin dagegen erklärt die Entwicklung der Kindesseele biogenetisch; ihre einzelnen Stadien sollen bestimmten Stufen des Thierreiches entsprechen. Der Vf. dagegen stellt folgende Anforderung an eine „genetische Methode: *a*) zwar im allgemeinen die psychysche Entwicklung des Kindes in aufsteigender Linie zu verfolgen, es wird aber eine verhältnissmässig objective, mit entsprechenden Bewusstseinsthatsachen belegte erklärende Darstellung der Entwicklung des Kindes erst vom Gebrauche der articulirten Sprache an, möglich sein. *b*) Sie wird dagegen auch auf Grund so gesammelter Thatsachen und der hierbei gefundenen Entwickelungsgesetze die Entwicklung rückwärts verfolgen können, und es wird ihr wie wir glauben, erst auf dieser Grundlage möglich sein, eine verhältnissmässig objective Deutung der Bewusstseinsvorgänge auch des Säuglingsalters zu geben. Sieht sie hiervon ab, so bleibt ihr nur übrig, Annahmen von ganz hypothetischer Natur als Ausgangspunkte zu nehmen."

13. Bd. (1897), **1. Heft. W. Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus. S. 1.** (Zweiter Artikel.) Der Empiriokriticismus. Die „Kritik der reinen Erfahrung" von Avenarius will nicht wie Hume's „kritischer Empirismus" und Kant's „Kriticismus" mit der Kritik nicht der Erfahrung gegenüber treten, sondern sie legt „umgekehrt die Erfahrung der Kritik aller philosophischen oder sonstigen wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Begriffe zu grunde." Avenarius will das „natürliche Weltbild" des naiven Menschen wieder herstellen, das durch die Introjection mit vielen verkehrten Zuthaten belastet worden ist. Wundt weist nun nach, dass dies System gerade ein durch und durch metaphysisches ist, das in seinen Begriffsconstructionen sogar zur Scholastik wird. Sogar das „System *C*",

[1]) Preyer, Die Seele des Kindes. 1895. Pérez, Les trois prémières années de l'enfant. 1892. M. Baldwin, Mental development in the child and the race. 1895.

dessen Schwankungen alle psychischen Erscheinungen, „die abhängigen Vitalreihen" erklären soll, ist nicht, wie man vorgibt, das empirisch gegebene Gehirn, sondern eine metaphysische Substanz. Thatsächlich wird auch keine einzige Erscheinung daraus abgeleitet, sondern es wird nur mit allgemeinen Begriffen: Uebung, Stoffwechsel, Erhaltungstrieb operirt. Die Erfahrung wird durchaus nicht voraussetzungslos hingenommen, sondern es werden eine ganze Menge Postulate gestellt und versteckt eingeschmuggelt, ohne sie auch nur zu begründen. Unter der „Introjection" versteht Avenarius die Thatsache, dass jeder Mensch zunächst den ihn umgebenden Mitmenschen, dann aber auch anderen „Uebungsbestandtheilen", nicht nur „Wahrnehmungen der von ihm vorgefundenen Sachen", sondern auch „Denken, Gefühl und Wille" und demnach „Erfahrung und Erkenntniss überhaupt" beilegt, oder in sie hineinlegt. Die Introjection macht infolge dessen aus dem „Vor mir" ein „In mir", aus dem „Vorgefundenen" ein „Vorgestelltes", aus dem Bestandtheil der realen Umgebung einen Bestandtheil des ideellen Denkens. Der „Animismus" wilder Völker soll diese Introjection schon vornehmen, alle philosophischen Anschauungen sollen nur hochentwickelte Formen jenes primitiven Animismus sein. Sie will Avenarius eliminiren, keine Erklärung, sondern nur „Beschreibung" geben. Um dabei recht unparteiisch vorzugehen, wird nicht die eigene Erfahrung, sondern die Aussagen Anderer zu grunde gelegt. Dagegen zeigt Wundt, dass es mit der blosen Beschreibung reiner Schein ist, das Befragen Anderer macht die Erfahrung nicht sicherer, sondern nur unsicherer; es wird nicht einmal eine Erklärung der Erfahrung und der Thatsachen gegeben. Eigentlich kommt das System über die „immanente Philosophie" nicht hinaus. In der Methode ist zu tadeln, dass sie mit unsicheren psycho-physischen Analogien operirt und zwar nicht blos Psychisches aus Physischem zu erklären sucht, sondern auch umgekehrt, obgleich sie eigentlich ersteres als „abhängige", letzteres als „unabhängige Vitalreihe" der Schwankungen des Systems *C* ansieht. Grundlegend ist daneben für Avenarius noch das Princip des „kleinsten Kraftmaasses", oder wie es Andere nennen: Das Princip der Oekonomie des Denkens. Statt es aber als blos didaktisches oder methodologisches gelten zu lassen, nimmt er es als metaphysisches Princip als *principium simplicitatis*, nach welchem die Naturerscheinungen zu erklären seien. Er setzt also voraus, dass die Natur selbst die einfachsten Mittel zur Hervorbringung ihrer Wirkungen wähle. Aber schon Galilei hat, durch die Fallgesetze veranlasst, dieses Naturprincip einem höheren unterzuordnen zu müssen sich genöthigt gesehen: „dem Princip des widerspruchslosen Zusammenhang der Erscheinungen" und „der Forderung der vollständigen nicht blos theilweisen oder einseitigen Berücksichtigung der Thatsachen." — **K. Marbe, Neue Versuche über intermittirende Gesichtsreize. S. 106.** — Für zwei Gesichtsreize, welche successiv und

periodisch die Netzhaut treffen, gibt es eine bestimmte kurze Periodendauer, bei welcher sie eine stetige Empfindung erzeugen. Diese Periodendauer bezeichnet der Vf. als die kritische. Auch bei noch kürzerer Periodendauer fliessen die Empfindungen in eine constante zusammen. Die Rotationsversuche ergeben nun: „1. Mit zunehmendem Unterschied zweier Reize nimmt die kritische Periodendauer zuerst sehr schnell, dann langsamer und zuletzt fast gar nicht mehr ab. 2. Dieser Satz gilt unabhängig davon, ob die mittlere Intensität mit zunehmendem Reizunterschied steigt oder fällt. Er gilt ferner nicht nur für Reizunterschiede, sondern auch für subjective Unterschiede und ohne Rücksicht auf die den subjectiven Unterschieden entsprechenden mittleren Reizintensitäten. 3. Die Werthe der kritischen Periodendauern werden im wesentlichen durch die objectiven nicht durch die subjectiven Unterschiede der beiden Reize bestimmt. 4. Gleichen objectiven Unterschieden entsprechen ungefähr gleiche kritische Periodendauern." — **M. Arrer, Ueber die Bedeutung der Convergenz- und Accomodationsbewegungen für die Tiefenwahrnehmung. S. 116.** Nach Hering ist die Tiefenwahrnehmung nativistisch zu erklären, nach Wundt wird sie durch die Muskelgefühle bei den Accomodations- und Convergenzbewegungen des Auges vermittelt. Neuere Prüfung der Verhältnisse zeigten dem Vf., dass in der Wundt'schen Theorie manches modificationsbedürftig ist, anderes dagegen muss für die Gegner Wundt's ebenso werthvoll erscheinen, wie den Anhängern seiner Theorie.

2. Heft. Guy A. Tarney, Ueber die Wahrnehmung zweier Punkte mittelst des Tastsinnes mit Rücksicht auf die Frage der Uebung und die Entstehung der Vexirfehler. S. 163. „Die ganze sogen. Einübung scheint hiernach nichts anderes zu sein, als ein Process, wodurch ein Autosuggestionsverfahren im Bewusstsein der Versuchsperson sich abspiegelt. Die Trugwahrnehmung zweier Punkte (statt eines), der sogn. Vexirfehler, erscheint in diesem Falle als ein Product der durch »Einübung« hergestellten Autosuggestion. Den beiden Classen von Versuchspersonen scheint die Autosuggestion schliesslich durch Abstraction von dem objectiven Eindruck und seinen Gesichtscomplicationen, sowie durch die Absicht, die Schwelle so klein und genau als möglich zu machen, vorbereitet zu sein." „Aus diesen Versuchen wird ersichtlich, dass das scheinbare Erkennen der Zweiheit und der Richtung zweier Punkte, sowie des Unterschiedes zwischen einem Punkte und einer Linie bei minimalen Distanzen grösstentheils eine Sache der Autosuggestion ist. Man kann aber nicht behaupten, dass es ausschliesslich so sei, weil der vorbereitende Einfluss einer diffusen Irradiation (Ausbreitung) des Reizes sich immerhin noch nachweisen lässt. Was die Irradiation aber nicht zu erklären vermag, das ist die Punktförmigkeit, die Linienartigkeit und die Zweiheit der Empfindungen bei minimaler Distanz der Spitzen. Bei den kleineren

Entfernungen der Spitzen, die unter der Schwelle liegen, scheinen diese der Versuchsperson erscheinenden Eigenschaften des Reizes fast, wenn nicht ausschliesslich, aus reinen Autosuggestionen zu entstehen." Die mitgetheilten Beobachtungen bestätigen die Anschauung Wundt's, dass das Ganze einer Wahrnehmung niemals mit dem Reize allein gegeben ist, sondern dass die Vorstellungselemente theilweise stets von Associationsverbindungen herrühren. — **M. Arrer, Ueber die Bedeutung der Convergenz- u. Accomodationsbewegungen für die Tiefenwahrnehmung. S. 222.** „Die bisherigen Ausführungen über das binoculare und monoculare Tiefenschätzen . . . ergeben als Resultat: 1. dass das sinnliche Moment der absoluten und relativen Tiefenlocalisation die Convergenz- und Accomodationsempfindungen sind und 2. dass die Tiefenschätzung weder dadurch geschah, dass wir den Grad der Convergenzanstrengung unmittelbar wahrnehmen, noch dadurch, dass die Convergenzempfindungen mit dem zu localisirenden Objecte erfahrungsmässig verbunden werden, sondern dass sie in den Raumvorstellungen diejenigen Elemente sind, welche die Beziehung nach der Tiefe für unser Bewusstsein bedingen und zum Ausdruck bringen." „Wir sehen, dass in den mitgetheilten Experimenten nicht nur ein Motiv vorhanden war, das zur Tiefenschätzung verhalf, sondern deren mehrere. Unter ihnen befanden sich natürlich auch die Convergenz- und Accomodationsbewegungen." Welches ist nun der Antheil der letzteren? Neben ihnen treten als Motive auf: die besondere Form des beschränkten Gesichtsraumes, seine Begrenzung und die in ihm enthaltenen unterscheidbaren Raumverhältnisse. Sodann die Besonderheit des Distanzobjectes (und sein Bild natürlich), die verschiedene Helligkeit. Diese letzteren Motive waren in allen Versuchen wechselnd, die Convergenz- und Accomodationsbewegungen allein immer vorhanden. Nun treten „uns aber bei den Versuchen in den Unterschiedsstrecken, wenn auch nicht überall ihrem absoluten Werthe, so doch dem allgemeinen Charakter nach, überall gleiche Verhältnisse entgegen." Sie müssen also von den genannten Bewegungen herrühren. Sie sind auch ihrer Natur nach weniger für qualitative Verhältnisse geeignet als für quantitative, da sie qualitativ gleich durch quantitative Abstufung sich unterscheiden. „Eben darum eignen sie sich zu einem Maasse der Vergleichung gleichartiger Inhalte. Das ist die Bedeutung und gewiss keine geringe, die den Convergenz- und Accomodationsempfindungen in allen den mitgetheilten Versuchen zukam: sie waren das Maas, nach dem die Tiefenvorstellungen verglichen werden konnten und auch verglichen wurden." — **R. v. Schubert-Soldern, Erwiderung auf Prof. Wundt's Aufsatz „Ueber naiven und kritischen Realismus" S. 305.** Wundt hat die immanenten Philosophen vielfach nicht verstanden; er betrachtet Schuppe als den Anführer, besser wäre Kant als solcher zu bezeichnen. Es gibt aber noch viele Andere ausser ihnen, „welche die Erkenntnisstheorie von meta-

physischen Voraussetzungen befreien wollen!“ — **W. Wundt, Einige Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatze. S. 318.** Eine Verständigung mit einer so fundamental verschiedenen Richtung, wie sie die immanente Philosophie darstellt, ist unmöglich. „Obgleich daher Sch.-S. sagt, es sei ihm unerfindlich, »wie ich ein Object ausser dem Bewusstsein erfahren soll, um dann mittelst Reflexion nachträglich zu erkennen, dass dieses Object doch im Bewusstsein vorgestellt wird«, so ist eben das, was er für unerfindlich hält, dasselbe, was ich nach den Zeugnissen der psychologischen Erfahrung für den ursprünglichen Thatbestand des Erkennens halte, von dem daher auch die Erkenntnisstheorie zunächst auszugehen habe!“

2] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1896.

12. Bd., 1. Heft. J. v. Kries und W. Nagel, Ueber den Einfluss von Lichtstärke und Adaption auf das Sehen des Dichromaten (Grünblinden). S. 1. Für Dichromaten kann zu jedem homogenen Lichte eine gleich erscheinende Mischung zweier Farben, eines lang- und eines kurzwelligen Lichtes gefunden werden. Versuche von König zeigten aber, dass die Farbengleichungen von der Intensität des angewandten Lichtes abhängig ist, wodurch das Newton'sche Mischungsgesetz einigermaassen durchbrochen ist. Die Verfasser, deren einer grünblind ist, haben dies durch zuverlässige Experimente bestätigt und deuten dies nun im Sinne der von Kries vertretenen Anschauung über den Dunkel- und Hellapparat des Auges. Für schwaches Licht adaptirt sich das Auge, indem die Stäbchen in der Peripherie der Netzhaut fungiren, für helle Farben die Zapfen in der *fovea*. Sie bevorzugen König gegenüber die Deutung, „dass es sich um das wechselnde Hervortreten zweier verschiedener Apparate handelt, und dass die Reizwerthe zweier Lichter für den einen gleich, dabei aber für den anderen ungleich sein können!“ — **Th. Lipps, Die geometrisch-optischen Täuschungen. S. 39.** Vorläufige Mittheilung, welcher eine eigene Schrift: „Aesthetischer Eindruck und optische Täuschung“ folgen soll. „Wahrgenommene Raumformen vergleichen heisst: die eine in der Vorstellung auf die andere übertragen und an ihr messen. Angenommen, es ist mit der Wahrnehmung der einen Raumform eine Vorstellung, deren Vollzug eine Veränderung dieser Raumform in sich schliesst, genügend eng verknüpft, so kann dadurch zwar nicht das Wahrnehmungsbild, wohl aber das auf die zweite Raumform übertragene Vorstellungsbild oder unmittelbare Erinnerungsnachbild derselben die thatsächliche Veränderung wirklich erleiden. Wir messen dann in Wahrheit nicht mehr die erste Raumform, sondern das durch diese Nebenvorstellung oder diesen »associativen Factor« modificirte Vorstellungsbild derselben

an der zweiten Raumform. Daraus ergibt sich eine entsprechende Ablenkung des Ergebnisses der Vergleichung. — Die geometrisch-optischen Täuschungen sind solche Ablenkungen von Vergleichsergebnissen. Sie sind Urtheilstäuschungen in diesem besonderen Sinne." — **Fr. Thomas, Ein weiteres Beispiel von Association durch eine Geruchsempfindung als unbewusstes Mittelglied. S. 60.** Dem von Jerusalem berichteten Falle einer weit zurückliegenden Erinnerung durch eine unbewusste Geruchsempfindung kann Vf. aus eigenem Erlebnisse einen neuen „reinen und correct beobachteten Fall" hinzufügen. Eines Tages trat ihm ganz in Gedanken vertieft lebhaft das Bild von Hüttenthal bei Königstein in der sächsischen Schweiz entgegen. Den folgenden Tag an demselben Platze dieselbe Erscheinung. Bei näherem Zusehen fand er, dass dort Braunkohlen gebrannt wurden, welche ebenfalls während seines Aufenthaltes in Sachsen dort gebrannt wurden. Ihr ganz unbemerkter Geruch hatte also die unerwartete Vorstellung erweckt.

2. Heft. J. v. Kries, Ueber die Wirkung kurzdauernder Lichtreize auf das Sehorgan. S. 81. Bei kurz anhaltendem Lichtreiz folgt ungefähr $^1/_5$" später ein länger andauerndes Nachbild: Puckinje'sches Phänomen, *recurrent vision* der Engländer. Der Vf. glaubt, die Erscheinung dadurch erklären zu können, dass das primäre Licht von den Zapfen im gelben Flecke das secundäre von den langsamer reagirenden Stäbchen der Peripherie der Netzhaut empfunden wird. Dafür spricht die Thatsache, dass bei Einwirkung rothen Lichtes jenes Nachbild ausbleibt; die Stäbchen sind aber gerade für rothes Licht unempfindlich; denn rothes Licht wird auch bei stärkster Dunkeladaption also bei schwächster Erleuchtung nicht erst gräulich (Stäbchenreaction) wie die anderen Farben, sondern sogleich in seiner eigenen Farbe gesehen. Ferner fand der Vf., wenn er die Erscheinung auf einer rotirenden Scheibe erzeugte, dass in der Nähe des Fixationspunktes das Nachbild verschwand und sodann wieder auftauchte. Die Einfachheit dieser Erklärung wird freilich dadurch wieder getrübt, dass bei sehr starker Dunkeladaption (ungefähr $^1/_2$ Stunde das Auge im Dunkeln gehalten) die Erscheinung eine starke Modification erlitt, weshalb der Vf. glaubt, eine doppelte Reactionsweise des Stäbchenapparates annehmen zu müssen, die eine für helles Licht stark verzögert, die andere bei sehr geringer Lichtintensität weniger verzögert. Vielleicht erklärt sich die eine durch Zersetzung des Sehpurpurs, die andere des Sehgelbs. — **R. Simon, Zur Lehre von der Entstehung der coordinirten Augenbewegungen. S. 102.** Während Helmholtz die Coordination der Augenbewegungen behufs binocularen Sehens empiristisch erklärt, lässt sie Hering nativistisch auf anatomischer Muskeleinrichtung beruhen. Darnach muss jedes Auge immer dieselbe Innervation erhalten; dies ist nun freilich durch die dafür bisher beigebrachten Experimente nicht erwiesen, aber in Anbetracht der sechs Paar Augenmuskeln doch

möglich. Durch deren Zusammenwirken kann durch den Willen auch eine entgegengesetzte Bewegung der zwei Augen herbeigeführt werden. Aus den Erscheinungen bei angeborenen Lähmungen eines *m. abducens* und bei Insufficienzen der Heber und Senker glaubt Vf. mit hoher Wahrscheinlichkeit schliessen zu können, dass nicht immer eine gleichmässige Innervation beider Augen stattfindet, oder doch, dass die für jede Stellung erforderliche Innervation erlernt ist. — **E. Roemer, Zur Frage der psychischen Zeitmessungen bei Geisteskranken. S. 131.** Gegen Ziehen, welcher exacte Messungen psychischer Zustände von Geisteskranken bestreitet und speciell die bezüglichen Experimente von Kräpelin angreift, constatirt der Vf.: 1. Reactionsmessungen aller Art sind ohne weitere Schwierigkeiten an vielen Geisteskranken mit exacten Methoden ausführbar und bereits ausgeführt. 2. Derartige Messungen haben für sich allein wenig Werth, sondern sie müssen nothwendig durch die experimentelle Untersuchung anderer geistiger Vorgänge und Eigenschaften Kranker, sowie durch umfassende Versuche an Gesunden ergänzt werden. 3. Jeder Versuch, eine bequeme, aber inexacte Methode psychischer Zeitmessungen als hauptsächlichste oder alleinige (scl. psychologische) in die Psychiatrie einzuführen, wie es Ziehen plant, ist auf das strengste zurückzuweisen.

3. u. 4. Heft. E. Köttgen und G. Abelsdorff, Absorption und Zersetzung des Sehpurpurs bei den Wirbelthieren. S. 161. Da der Sehpurpur und das Sehgelb in neuester Zeit auch bei Aufstellungen von Farbentheorien in Anspruch genommen werden, lohnte es sich der Mühe, zu untersuchen, gegen welche Farben der ausserordentlich lichtempfindliche Sehpurpur am stärksten reagire. Es ergab sich zunächst, „dass bei den untersuchten Wirbelthierklassen zwei Arten von Sehpurpur vorkommen, die eine bei den Säugethieren, Vögeln und Amphibien mit dem Maximum der Absorption bei der Wellenlänge 500 $\mu\mu$, die andere bei den Fischen mit dem Absorptionsmaximum bei 540 $\mu\mu$. Die stärkste Absorption findet also bei beiden Arten im Grünen statt, bei den Fischen jedoch in einer sich dem Gelbgrünen nähernden Gegend des Spectrums, wodurch das mehr violette Aussehen des Fischsehpurpurs bedingt wird." Weiter ergab sich gegen frühere Annahmen, „dass wir das Vorkommen von Sehgelb bei den Thieren entschieden verneinen müssen; der Sehpurpur erbleicht, ohne in eine andere gefärbte Substanz überzugehen." — **St. Witasek, Ueber willkürliche Vorstellungsverbindung. S. 185.** Wenn wir willkürlich von einer unanschaulichen z. B. allgemeineren zu der entsprechenden anschaulichen individuellen Vorstellung übergehen wollen, muss man diese letztere doch schon haben, sonst könnte man sie nicht vorstellen wollen. Allerdings; es besteht eben eine Beziehung zwischen der unanschaulichen und anschaulichen Vorstellung; sie gehen ja auf denselben Gegenstand. „Und diese Relation muss, wenn der Uebergang von der einen zur anderen

mit Bedacht und Absicht vollzogen wird, auch vorgestellt werden." Damit ist aber ganz allgemein alle willkürliche Vorstellungsverbindung charakterisirt. Immer muss gegeben sein: „Die Wollung, deren Object eine Vorstellung, mit Hilfe einer Relation und einer anderen Vorstellung, die das eine Glied dieser Relation ist, gedacht wird; diese andere Vorstellung muss dem Inhalte nach von der gewollten verschieden sein, aber denselben Gegenstand wie diese haben; durch diese Bedingung ist auch die Relation im allgemeinen bestimmt." Diese Associationstheorie steht in der Mitte zwischen der Apperceptionstheorie und der Associationspsychologie, mit denen beiden sie etwas gemein, etwas verschieden hat. — **J. Merkel, Die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung. S. 226.** Bemerkungen zu Meinong's Aufsatz im 11. Bd. dieser Zeitschrift: „Ueber die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes." Merkel ist mit M. darin einverstanden, dass Unterschied und Verschiedenheit nicht identisch sind. Dagegen glaubt er, „dass wir in einzelnen Sinnesgebieten die Verschiedenheiten thatsächlich nach den einzelnen Verhältnissen beurtheilen." „Die eben genannten, von vornherein schon unbegreiflicher Werthe, wie denn überhaupt die Unmöglichkeiten, welche bereits früher aus dem logarithmischen Gesetz abgeleitet wurden, sprechen in letzter Linie gegen die Unterschiedshypothese und für die Verhältnisshypothese zur Messung der Verschiedenheiten eben merklicher Empfindungen." — **Quillery, Vergleichende Untersuchungen über Raum-, Licht- und Farbensinn im Centrum und Peripherie der Netzhaut. S. 243.** *A.* Für den Raumsinn ergab sich: Der physiologische Punkt d. h. die eben noch merkliche Ausdehnung ist für den inneren Meridian am kleinsten. *B.* Für den Lichtsinn: Nach gewöhnlicher Annahme soll die Leistungsfähigkeit der Netzhaut nach aussen in jeder Beziehung abnehmen, inbezug auf Helligkeitsunterschiede soll dagegen die Peripherie das Centrum übertreffen. Dagegen fand G. ein stetiges Anwachsen der für dieselbe Helligkeitswahrnehmung erforderlichen Fläche nach der Peripherie hin; für Centrum wie für Peripherie muss ein eben sichtbares Object in gleichem Maasse vergrössert werden, um an demselben die nämliche Helligkeitsdifferenz zu unterscheiden." *C.* Für den Farbensinn: „Die gefundenen Zahlen liefern gleichsam eine mathematische Bestätigung des von Hering aufgestellten Satzes, dass die schwarz-weisse empfindende Substanz viel reichlicher in Sehorganen enthalten ist als die roth-grüne und die blaugelbe, und dass auch diese beiden unter einander nicht gleich sind."

5. u. 6. Heft. S. Exner, Ueber autokinetische Empfindungen. S. 313. Im vollkommen dunklen Zimmer sehen wir einen ruhenden Lichtpunkt Scheinbewegungen ausführen, die bis zu 20—30° gegen die ursprüngliche Stellung betragen können. Die Erklärung beruht darauf, dass kleine oder lichtschwache Objecte auf der Netzhaut unvollkommene Lichteindrücke geben, so, dass auch die dem Bilde benachbarten Stellen der

Retina von ihnen afficirt werden (Actionskreis eines Netzhauteindruckes). Wird ein solches Bild länger auf der Stelle des deutlichsten Sehens festgehalten, so zeigt sich diese Fernwirkung, indem es den Eindruck ererweckt, als würde es successiv an verschiedene Orte dieser Nachbarschaft hinwandern, so dass man glaubt, das Object mache schwankende Bewegungen (Punktschwankungen). Dieselben betragen nur wenige Winkelgrade, wenn das Sehfeld auch noch andere sichtbare Objecte enthält. Ist aber nur ein einziger Lichtpunkt da, so dass keine Möglichkeit besteht, aus der Verschiebung der Netzhautbilder bei intendirten Blickbewegungen eine Controle für diese Blickbewegungen selbst zu gewinnen, so kann die scheinbare Ausweichung des Objectes viele Winkelgrade betragen. — **W. A. Nagel, Ueber compensatorische Raddrehungen der Augen. S. 331.** Die Lehre von den compensatorischen Rollungen oder Raddrehungen des Auges um die Blicklinie bei Seitwärtsneigen des Kopfes ist seit hundert Jahren bald aufgestellt bald die Erscheinung wieder geleugnet worden. Vf. hat nun durch verschiedenartige Experimente die Thatsache selbst bei Thieren festgestellt. — **E. Burmester, Beitrag zur experimentellen Bestimmung geometrisch-optischer Täuschungen. S. 355. — E. B. Titchener, Entgegnung. S. 395.** Gegen die aus dem Laboratorium des Vf.'s (Cornell University) hervorgegangenen Arbeiten von Knox und Watanabe (American Journal of Psychology VI.) über Beurtheilung von horizontalen und verticalen Distanzen hatte Heymans in dieser Zeitschrift (für Psychol. u. Physiol. d. S. Bd. X. S. 465) zwei Einwände erhoben, welche hier richtig gestellt werden.

13. Bd., 1. u. 2. Heft. J. Friedrich, Untersuchungen über die Einflüsse der Arbeitsdauer und der Arbeitspausen auf die geistige Leistungsfähigkeit der Schulkinder. S. 1. *a*) Von den 22 Untersuchungen (Nachschreiben eines Dictates, Rechnen) liessen 21 gegen Schluss der Arbeit eine Qualitätsminderung erkennen, so dass man allgemein sagen kann: „Mit der Zunahme der Arbeitszeit geht eine Abnahme der Qualität parallel." *b*) Dem Zuwachse der Schulstunden entspricht eine Abnahme der Arbeitsqualität. *c*) Die Arbeitspausen wirkten durchaus günstig. — **K. Ueberhorst, Eine neue Theorie der Gesichtswahrnehmung. S. 54.** „Die Theorie auf einen kurzen Ausdruck gebracht lautet: Die Gesichtswahrnehmung, wie alle Wahrnehmung überhaupt, ist weder Sinnesempfindung noch Wissen, sondern das Product einer besonderen psychischen Thätigkeit, deren Wesen darin besteht, eine Sinnesempfindung mit einer anderen gleichzeitig in der Seele vorhandenen Sinnesempfindung bezw. Vorstellung, namentlich Erinnerungsvorstellung, welche beiden Factoren von einer jeder Psyche eigenen Intelligenz als Kennzeichen ein und desselben Objectes aufgefasst werden, zu einer eigenartigen Einheit mit einander zu verbinden." — **J. Mourly Vold, Einige Experimente über Gesichtsbilder im Traum. S. 66.** Der Vf. sandte

Versuchsgegenstände, kleine plastische Sachen oder Pappfiguren in wohl verschlossenen „Verwunderungs-Packeten“ Versuchspersonen Abends zu, liess sie dieselben einige Minuten fixiren, dann die Augen schliessen. Ueber die darauf folgenden Träume mussten sie nach einem Schema ausführlich berichten. Der Erfolg ist ziemlich sicher, aber das abendliche Gesichtsding ist vielfach in Form, Grösse und Farbe im Traum modificirt. Inbezug auf die Zeit des Traumes glaubt Vf. gefunden zu haben, „dass der Sehapparat unmittelbar vor dem Erwachen bis zu einem gewissen Grade den abends bei dem Einschlafen bestehenden Zustand reproducirt.“ — **M. Meyer, Ueber die Rauhigkeit tiefer Töne. S. 75.** Allgemein wird behauptet, tiefe Töne seien rauh und discontinuirlich. Vf. zeigt, dass bei tiefen Tönen ein Geräusch, als Nebenerscheinung des Tones, die Rauhigkeit desselben bedinge. Man dürfe mit Lipps nicht schliessen: Die tiefen Töne sind discontinuirlich, also auch die hohen, sondern umgekehrt: die hohen sind stetig, also auch die tiefen.

3. Heft. Fr. Bezold, Demonstration einer continuirlichen Tonreihe zum Nachweis von Gehördefecten. S. 101. Die Fähigkeit unseres Ohres, sowohl jeden einzelnen Ton nach seiner Lage in der Scala genau zu bestimmen, als auch eine ganze Reihe von zusammenklingenden Tönen gleichzeitig aufzufassen, wird uns nach Helmholtz nur verständlich durch die Annahme eines an den Enden der weit verzweigten Akustikusausbreitung angebrachten mechanischen Hilfsapparates, der die Eigenschaften unserer Saiteninstrumente besitzt, dass jedem einzelnen Ton der ganzen Scala je ein Element in diesem Hilfsapparat entspricht, welches durch ihn in Mitschwingung versetzt wird und eine an ihn endende Nervenfaser erregt. Als mitschwingendes Organ erscheint am geeignetsten die *membrana basilaris* der Schnecke. Als beste experimentelle Bestätigung dieser Theorie müsste es gelten, wenn wirklich partielle Lücken in der Tonscala des erkrankten Ohres nachgewiesen werden könnten. Nach Herstellung einer continuirlichen Tonreihe ist dies denn dem Vf. gelungen. „Aus der grossen Häufigkeit und Mannigfaltigkeit dieser partiellen Defecte lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass die normale Perception für die einzelnen Theile der Tonscala auf einer weit ausgebreiteten Strecke stattfinden muss. Es dürfen somit schon diese Beobachtungen an Lebenden (auch ohne Sectionsbefund) in ihrer Gesammtheit als eine wesentliche Stütze für die Hypothese von Helmholtz betrachtet werden, wenn auch die directe Bestätigung durch eine grössere Anzahl von Sectionsbefunden noch fehlt.“ — **Th. Heller, Ueber Aphasie bei Idioten und Imbecillen. S. 125.** „Da man nicht imstande ist, bestimmte Sprachdefecte auf eine begrenzte Gruppe von idiotischen Zuständen zu beziehen, so sind alle jene Eintheilungen hinfällig, welche die Sprache zum Ausgangspunkt wählen. Dabei soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, dass in zahlreichen Fällen die

Sprachstörungen der Idioten lediglich aus deren Intelligenzdefecten hervorgehen, wobei man ... in jedem einzelnen Falle prüfen muss, ob eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen Intelligenz- und Sprachdefect nachzuweisen ist, so zwar, dass sich die Sprachstörungen in demselben Maasse bessern, als die Defecte der allgemeinen Intelligenz etwa durch erziehliche Einwirkungen ausgeglichen werden. Wo diese Uebereinstimmung ... nicht stattfindet, kann man die Annahme nicht abweisen, dass hier aphatische Störungen vorliegen, wobei allerdings der Begriff der Aphasie im weitesten Sinne anzuwenden ist und die complicirenden Bedingungen zu berücksichtigen sind, welche durch die stets vorhandene Geistesschwäche gegeben werden." — **Quillery, Weitere Untersuchungen über den Lichtsinn. S. 187.** *A)* Lichtsinn bei kleinstem Netzhautbild. Das kleinste Netzhautbild, welches Vf. noch wahrnehmen konnte, hatte einen Durchmesser von 0,0035. „Der Helligkeitsunterschied zwischen dem eben wahrnehmbaren dunklen Objecte und seinem Hintergrunde, oder dem gleich hellen Theile der Scheibe war 0,15. Vergleichen wir damit die Helligkeitsdifferenz, welche die gesammte Netzhaut zu unterscheiden vermag, und welche bekanntlich auf $\frac{1}{170} - \frac{1}{200}$ angegeben wird, so zeigt sich also der Lichtsinn des einzelnen Zapfens wesentlich geringer, was nach den bisherigen Ansichten über den Einfluss der Objectgrösse auf den Lichtsinn, sowie nach allem, was wir über die gegenseitige Unterstützung einzelner Netzhautheile wissen, auch nicht anders zu erwarten war." Für Weiss auf schwarzem Grund war die Helligkeitsdifferenz $\frac{1}{3{,}17}$. „Somit bestätigt sich die Beobachtung von Aubert, dass die Unterschiedsempfindlichkeit bei Verkleinerung des Sehwinkels ganz bedeutend sinkt, wenn die Gesammthelligkeit vermindert wird. Aus diesen Zahlen ist zu schliessen, dass die Wahrnehmung von Weiss auf Schwarz viel eher durch Lichtsinnstörungen beeinträchtigt wird, als die von Schwarz auf Weiss." „Während also bei sehr lebhaftem Gegensatz die Wahrnehmung von Hell auf Dunkel viel leichter ist als umgekehrt, ändert sich dieses Verhältniss sehr bald bei Abschwächung des Gegensatzes." *B)* Die Stäbchenfunction. Die Elemente, welche bei Dunkeladaption die Helligkeitsempfindung bedingen, fehlen nach den Versuchen des Vf.'s im Centrum ganz, von da bis 30^0 bezw. 35^0 erhalten sie sich unverändert, jenseits dieser Grenze nehmen sie aber so ab, dass in der äussersten Peripherie eine viermal so grosse Fläche gereizt werden muss, damit derselbe Eindruck entsteht. Ganz anders bei hellem Licht, wo der trichromatische Apparat in Thätigkeit ist. „Wir kommen somit zu dem Ergebnisse, dass die Vertheilung derjenigen Elemente auf der Oberfläche der Netzhaut, an welche die Helligkeitsempfindung bei Tageslicht geknüpft ist, eine wesentlich andere ist, als derjenigen, welche diese Empfindung bei Dunkeladaption auslösen.

Es ist mir keine Theorie bekannt, welche diesen Thatsachen . . . besser Rechnung trüge, als die Annahme zweier verschiedenen Einrichtungen, als welche nach dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse die Stäbchen einerseits, die Zapfen andererseits anzusehen sind!"

4. u. 5. Heft. J. v. Kries, Ueber Farbensysteme. S. 241. Ergebniss: „Wir haben das trichromatische System, welches in den Hellgleichungen der überwiegenden Mehrzahl von Farbentüchtigen dargestellt ist, und zwei typisch verschiedene, aus ihm als Reductionsformen abzuleitende dichromatische Systeme, durch die Hellgleichungen der einen und der anderen Art der partiell Farbenblinden repräsentirt; wir haben daneben und ohne eine erkennbare Beziehung zu jenen das monochromatische der angeborenen totalen Farbenblindheit, welches identisch ist mit demjenigen, welches auch Di- und Trichromaten beim Dämmerungssehen zeigen!" Daraus folgt, „dass es zwei unabhängige, durch keine erkennbare Beziehung einander gleichende Apparate gibt, nämlich erstens den in den Hellgleichungen des Trichromaten zur Geltung kommenden, durch dessen Reduction wir uns die entsprechenden Apparate des Protanopen (Rothblinden) und des Deuteranopen (Grünblinden) gebildet denken können, und zweitens denjenigen, welcher beim »Dämmerungssehen« der Di- und Trichrometen functionirt, und der beim Totalfarbenblinden allein vorhanden ist. Diese Vorstellung ist aber genau dieselbe, zu der wir auf Grund anderer Thatsachen ebenfalls gelangt waren, und die ihren Ausdruck in der Hypothese über die Function der Stäbchen gefunden hat. Man darf sagen, dass das Auftreten des farbenempfindlichen Apparates in drei verschiedenen deutlich unter einander zusammenhängenden Formen (normales trichromatisches, protanopisches und deuteranopisches Farbensystem), wobei der dem Dämmerungssehen dienende in allemal gleicher Weise nebenhergeht, die Unabhängigkeit jenes farbenempfindlichen Apparates in ebenso deutlicher Weise darthut, wie andererseits die totale Farbenblindheit die Isolirung des anderen darstellt. . . . Eine weitere nicht unwichtige Stütze gewähren der Theorie die neueren Ermittlungen hauptsächlich durch die Feststellung, dass die Gleichungen der total Farblinden nicht in erheblichem Maasse von Lichtstärke und Adaption abhängen. In der That konnte man, so lange dies nicht feststand, ja wohl allenfalls daran denken, dass die Aenderungen, welche z. B. die Gleichungen des Grünblinden erfahren, wenn wir vom Dämmerungssehen zu hohen Lichtstärken und Helladaption übergehen, auf irgend einer dabei stattfindenden Modification des Sehapparates beruhen. Nachdem wir wissen, dass für den total Farbenblinden, dessen Dämmerungssehen ganz das gleiche ist, nichts derartiges stattfindet, werden wir uns noch zwingender zu der schon bevorzugten Annahme gedrängt sehen, dass bei den Hellgleichungen ein anderer Apparat, ein anderer Bestandtheil des Sehorgans, in's Spiel kommt!" — **L. W. Stern, Psychische Präsenz-**

zeit. S. 325. „Das innerhalb einer gewissen Zeitstrecke sich abspielende psychische Geschehen kann unter Umständen einen einheitlichen zusammenhängenden Bewusstseinsact bilden, unbeschadet der Ungleichzeitigkeit der einzelnen Theile:" „Präsenzzeit" nennt der Vf. die Zeitstrecke, über welcher sich ein solcher psychischer Act erstreckt; denn es ist ein Irrthum, zu behaupten, nur ein Moment sei psychologische Gegenwart. Solche psychische Einheiten sind z. B. ein mehrsilbiges Wort, eine Melodie oder doch ein Tact einer Melodie. Ueberhaupt, wenn man die Möglichkeit einer directen Wahrnehmung zeitlicher Verhältnisse zugibt, wie dies z. B. Wundt ausdrücklich, kann der Bewusstseinsact, in welchem diese Wahrnehmung erfolgt, nicht punctuell momentan sein. „Gegenwart ist darnach der Inbegriff der zeitlich-örtlichen Verhältnisse, die Gegenstand directer Wahrnehmung sein können:" Der unmittelbaren Wahrnehmung ist eben Gegenwart etwas anderes als der logischen Abstraction; nicht die blose Grenze zwischen Vergangenem und Zukünftigem, sondern eine, wenn auch kleine, so doch positive und endliche Zeitstrecke. Die Töne einer Melodie sind uns sämmtlich gegenwärtig und doch deutlich successiv, ein anhaltender Ton ist uns gegenwärtig und doch nicht momentan; eine Bewegung ist uns gegenwärtig und doch kein Ruhepunkt. Um auch längere Zeitstrecken und ihrer Erlebnisse sich anschaulich vorzustellen, nehmen wir damit eine „Projection in die Präsenzzeit" vor. Besonders tritt dies auffällig in Träumen hervor, in welchen die Zeitverhältnisse stark zusammengedrängt erscheinen; auch graphische Darstellung von monate-, jahrelangen Verläufen führen dieselben in concentrirter Form zur übersichtlichen Anschaulichkeit in die psychische Präsenzzeit. Das „primäre Gedächtniss" mit seiner Lebhaftigkeit und Sicherheit ist nichts anderes als die simultane Gegenwart von successiven Ereignissen z. B. Vorstellungen im Bewusstsein. Bei der eigentlichen Erinnerung ist die Identität eine „erschlossene", „beim primären Gedächtnisse eine unmittelbar erlebte, eine wahrgenommene, Resultat einer directen successiven Vergleichung:" Für die Dauer der Präsenzzeit lassen sich keine allgemein giltigen Werthe angeben, für jedes psychische Geschehen ist eine andere Zeitdauer erforderlich; ebenso ist es misslich, einen Maximalwerth zu bestimmen; dagegen gibt es Optimalwerthe. „Für jede Art zeitlich ausgedehnter Bewusstseinsacte gibt es einen Optimalwerth der Präsenzzeit, sei es, dass dieser subjectiv als angenehmster Zeitwerth erscheint (adäquate Zeit), sei es, dass er objectiv die günstigsten Bedingungen zur Entfaltung des Bewusstseinsactes bietet (günstigste Zeit). „Jedes Ding hat seine Zeit" gilt hier wörtlich, jeder psychische Eindruck bedarf eines „Zeithofes", um sich „auszuleben:" Vielleicht ist der für Zeitschätzungen gefundene Indifferenzpunkt (0,5—0,6″) mit dem Zeithof identisch. Jede Melodie verlangt ein besonderes Tempo, jedes Vorlesen und Sprechen. Aus besonderen Gründen wird die adäquate

Zeit absichtlich verlängert: in der Predigt, bei Vorträgen. Die Tempi des Sprechens und Sprechenhörens sind aber für verschiedene Individuen sehr verschieden sympathisch. — Bei Reactionsversuchen ergeben sich die kürzesten Zeiten, wenn zwischen Signal und Reiz 1½ Secunde verstrich; dies ist also der Optimalwerth für die Einstellung des psychischen Mechanismus.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1897.

43. Bd., 1. Heft. M. Gander, Pflanze und Thier. S. 25. Das Protistenreich Haeckel's soll ein Mittelding zwischen Thiere und Pflanzen und eine Vorstufe beider Reiche darstellen, aus denen sie sich entwickelt hätten. So sehr diese Erfindung von Vielen aus begreiflichen Gründen begrüsst wurde, so hat sie doch auch bei ernsteren Naturforschern Widerspruch gefunden. So sagt Franceschini: „Das war nun eine ausserordentlich gemischte Gesellschaft, vierzehn Stämme mit den sonderbarsten Namen. Da gab es Urlinge (mit den Amöben), Lappinge, Mittlinge, Wimperlinge, Starrlinge, Sonnlinge, Strahlinge und dgl. schön benamsete Geschöpfe. Prof. Haeckel ... hat sich verleiten lassen, den wissenschaftlichen Grundsatz, ohne zwingende Gründe keine neuen Hypothesen aufzustellen, zu ignoriren. Die Wirkung war ein nicht ganz unverdienter Spott. In der That war sie nichts anderes als die Schöpfung eines ungeduldigen Geistes!“ [1]) Parker, obgleich dem Protistenreich nicht abgeneigt, erhebt doch gegen die Hypothese den treffenden Einwand, „dass sie die Schwierigkeiten verdoppelt, indem sie statt der einen zwei künstliche Grenzlinien schafft!“ [2]) Hatte man vorher Schwierigkeit, das Thierreich vom Pflanzenreich abzugrenzen, so hat man nun auch die Protisten von den Pflanzen und von den Thieren zu scheiden. Kollmann erklärt, trotz des jahrelangen Streites, der manchmal über die Zugehörigkeit eines organischen Wesens besteht, ganz entschieden: „Uebergangsformen hat man aber bis heute noch nicht gefunden. Noch kein Zwitterwesen ist entdeckt, das halb Thier, halb Pflanze gewesen wäre. Stets ist es nur eines von beiden. So oft auch die Schranke gefallen zu sein schien zwischen den beiden Reichen, es hat nicht allzu lange gewährt, da wurde sie wieder aufgerichtet. ... So lange man dieser Ansicht (von einem Uebergange) huldigte, hatte die Aufstellung eines »Protistenreiches« eine gewaltige Stütze. Jetzt aber sehen wir, dass das Chlorophyll nicht von den Thieren erzeugt ist, in denen es vorkommt, sondern

[1]) ‚Vom Fels zum Meer‘ 1890. — [2]) Vorlesungen über elementare Biologie. Deutsch von Hanstein. 1895. S. 136.

dass diese grünen Körner parasitische Algen sind. . . . Diese wichtige Erkenntniss zeigt, dass hier nicht Uebergangswesen uns entgegentreten, nicht uralte Zeugen einstiger Verwandtschaft von Pflanze und Thier auf Grund allmählicher Entwickelung, sondern vollgiltige Vertreter beider Reiche, die mit einander leben können, aber nicht nothwendig mit einander leben müssen. Also doch wieder die Schranke, welche man schon beseitigt glaubte." [1])

3. Heft. C. Gutberlet, Ist das Weltall begrenzt oder unbegrenzt? S. 129. Die Frage über Begrenztheit des Weltalls interessirt den Philosophen wie den Naturforscher im höchsten Grade. Mit der Begrenztheit der Welt hat ersterer einen unmittelbaren Beweis gegen den Pantheismus, letzterer kann die Entropie der Weltprocesse nur dann consequent durchführen, wenn die Weltmassen und Kräfte nicht unendlich sind. Darum haben denn Philosophen wie Naturforscher die Frage eifrig in Angriff genommen. Auf rein speculativem Wege hat man aus der Unmöglichkeit einer actual unendlichen Grösse die Begrenztheit der Welt darzuthun gesucht. Vf. hält einen solchen Beweis nicht für stichhaltig, da die Gründe für eine solche Unmöglichkeit einem Thomas von Aquin, Augustin, Aristoteles nicht eingeleuchtet haben und neuere grössere Mathematiker: G. Cantor, Couturat, geradezu eine Wissenschaft der unendlichen Grössen ausgebildet haben. Was Kant und nach ihm Spencer für und gegen die unendliche Grösse auf rein aprioristischem Wege geltend gemacht haben, weist Vf. als Trugschlüsse nach. Rein empirisch hat neuestens der Schwede Charlier die Begrenztheit der Sternsysteme nachzuweisen gesucht: die Nebelflecke gehören mit zu der Milchstrasse; diese hat eine endliche Ausdehnung. Also sind auch sie nicht unendlich. Diese Beweisführung kann aber nur eine mehr oder weniger grosse Wahrscheinlichkeit erzeugen. Besser ist der mathematisch-naturwissenschaftliche, der aprioristische und empirische Momente mit einander verbindet. Der Astronom Olbers berechnete, dass von unendlich vielen Sternen zu uns ein solcher Lichtglanz kommen müsste, als wenn Sonnenlicht das ganze Firmament bedeckte. Der Astronom Seeliger hat vor kurzem berechnet, dass bei unendlich vielen Massen die Anziehung sich in einer Weise geltend machen müsste, dass das Newton'sche Gravitationsgesetz nicht bestehen könnte. Die Möglichkeit, dass dies letztere wohl der Fall sein könnte, gibt Seeliger zu, wird aber von G. widerlegt. Insbesondere wird die Unzulässigkeit eines Mittels, das die Schwerkraft absorbiren könnte, dargethan. Nach Zöllner könnte die Unendlichkeit des Weltalls und seiner Wirkungen dadurch beseitigt werden, dass man ihn gekrümmt, uneben, n-dimensional denkt. Mit Berufung auf seine ausführliche Widerlegung dieser „neuen Raumtheorie" in einer eigenen Mono-

[1]) Biolog. Centralbl. IV. 1894. S. 91.

graphie wird diese Hypothese kurz abgefertigt. Zum Schlusse bringt der Vf. noch einen Beweis für die Endlichkeit der Massen, der sich nicht auf besondere Naturgesetze, sondern auf die allgemeinsten Eigenschaften der Körper stützt. Aus demselben folgt er dann, wie er in seiner Apologetik, Naturphilosophie, im „Mechanischen Monismus" ausgeführt, die Existenz Gottes.

2] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, Beyer. 1896/97.

3. Jahrg., 6. Heft. O. Flügel, Der substantielle und der actuelle Seelenbegriff und die Einheit des Bewusstseins. S. 401. Flechsig, Professor der Psychiatrie in Leipzig stellt in seinem Vortrage: „Die Grenzen geistiger Gesundheit und Krankheit", Leipzig 1896, den Satz auf: Zum umfassenden Studium alles geistigen Geschehens, ganz gleichgiltig, ob es ins Bereich des Normalen oder Pathologischen fällt, muss sich gesellen das Streben, jede geistige Erscheinung zurückzuführen auf Eigenthümlichkeiten, auf Factoren der körperlichen Organisation, auf körperliche Vorgänge. Hierzu bedarf es auf der einen Seite einer naturgemässen Zergliederung der Seele, welche wirklich die Darstellung der letzten seelischen Elemente gewährleistet, und der Anknüpfung dieser Elemente an ihre materiellen Träger, insbesondere das Gehirn. — Von einer substantiellen Seele kann da keine Rede sein; die Seele ist nur ein Zusammenfassender Ausdruck für die Gesammtheit der geistigen Vorgänge und diese werden gedacht als Zustände, Functionen des materiellen Gehirns nach seinen einzelnen Theilen. Die Einheit des Bewusstseins wird dabei gewahrt: „Die Verknüpfung erfolgt vermuthlich durch besondere umfängliche Zellengruppen, deren Thätigkeit ausschliesslich im Associiren besteht." Dagegen bemerkt Flügel: „Thatsächlich ist unser Bewusstsein das Eine Subject, dem alle unsere geistigen Thätigkeiten innewohnen. Auf dieses also müssen auch alle durch das Gehirn vermittelten Empfindungen übertragen werden; und alle die Centren und Bahnen Flechsig's sind nur Organe der Leitung und Uebermittelung der Reize. Ohne alle Uebermittelung wäre weder Vorstellen noch Associiren möglich."

4. Jahrg., 1. Heft. O. Flügel, Der substantielle und der actuelle Seelenbegriff und die Einheit des Bewusstseins. S. 1. Rehmke hält alle, welche eine Seelensubstanz annehmen, für Materialisten, wogegen Vf. protestirt. Lotze und Ostwad fassen die Substanz als Kraft, Energie. Aber das heisst die Namen misbrauchen. Dagegen hat ein praktischer Arzt W. Sorge (Religion und Naturwissenschaften keine Gegensätze. Wider den Monismus. Berlin. 1893), der von der Schule Herbart's gar nichts weiss, mit aller Entschiedenheit die Seelensubstanz

behauptet und zu beweisen gesucht. — Schluss: „Gelangt die Forschung, die nichts anderes als Wahrheit sucht, zu Ergebnissen, die in Uebereinstimmung mit einer Geist und Gemüth befriedigenden Lebensansicht stehen oder sie gar fördern, so ist diese Uebereinstimmung um so werthvoller, weil sie ungesucht sich einstellt. Und nur eine so gewonnene Anschauung kann in Wahrheit das Gemüth befriedigen, während jede Ansicht, die blos um dem Gemüthe zu genügen, ersonnen und vertheidigt wird, ein aufrichtiges Gemüth unbefriedigt lassen muss."

3] **Zeitschrift für katholische Theologie.** Innsbruck. 1896. 20. Jahrg.

N. Nilles S. J., Zu Stiglmayr's areopagitischen Studien. Heortologischer Nachtrag. S. 395. Eine weitere Stütze für Stiglmayr's These, dass die sogen. areopagitischen Schriften zunächst nicht vor der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts existirten, findet Nilles in der Thatsache, dass die koptische (monophysitische) Kirche, die doch aus fremden Riten alle älteren berühmten Heiligen bis zum Concil von Chalcedon (451) ihrem Calendarium einverleibte, nach dieser Zeit aber in unversöhnlichem Hasse gegen die Griechen, nichts mehr von ihnen übernahm, den Dionysius unter ihren Heiligen nicht kannte und kennt: Ein Zeichen, dass wenigstens vor 451 überhaupt noch in keiner Kirche ein Dionysius, wie ihn jene bekannten Schriften voraussetzen, bekannt war. — **J. Biederlack S. J., Zur Gesellschafts- und Wirthschaftslehre des hl. Thomas. S. 574.** I. Die Bedeutung des Mittelstandes wird durch zwei Thesen des Aquinaten in dessen Commentar zur Politik des Aristoteles betont: „Extremi non sunt optimi cives, sed medii inter extremos." „Civitas, quae est ex mediis, optima est." II. Thomas soll die Arbeit als den alleinigen ursprünglichen Erwerbstitel erklären und damit die Rechtmässigkeit der Besitzergreifung herrenloser Güter leugnen. Das Gegentheil geht hervor aus 2. 2. q. 66. a. 2. III. Bezüglich der Werthlehre des Aquinaten, auf welche die liberale Nationalökonomie und der Socialismus sich berufen, ergibt sich aus verschiedenen Stellen, „dass jene, welche die Autorität des hl. Thomas für die moderne Tauschwerththeorie geltend machen, . . . die Wahrheit völlig umkehren."

Novitätenschau.[1]

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1896.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Jos. Pohle in Münster i. W.
und
Prof. Dr. Jos. Dam. Schmitt in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1895 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Braig, Carl, Die Grundzüge der Philosophie. I. u. IV. Bch., S. unten II. A. u. VI.

Cantoni, C., Corso elementare di filosofia. 10ma ediz. Milano, Hoepli.

Chabin, Cours de philosophie et histoire de la philosophie. 4me édit. Châtillon (sur Seine), Pichat. 8. VIII,707 p.

Cicchitti-Suriani, F., S. Martinazzoli, A.

Cornelli, Arth., Compendium philosophiae generalis seu fundamentalis. Ed. 2da. Turin, Offic. Salesiana. 252 p.

Cursus philosophicus in usum scholarum. Autoribus plurib. philos. proff. in collegiis Exaeten. et Stonysturst. Pars I. S. unt. II. A. „Frick".

De Mandato S. J., Pius, Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et s. Thomae. Edit. altera. Roma, Propaganda. 8. 680 p. *Lir.* 8,75.

De Sarlo, F., Saggi di Filosofia. Vol. I. Torino, Clausen. 8. 472 p.

Gutberlet, Const., Lehrbuch der Philosophie, S. unten III. A.

Martinazzoli, A. e Cicchitti-Suriani, F., Principî di Filosofia scientifica. 2 vol. Torino, Paravia. 8.

Vol. I.: Psicologia e Logica. 270 p. — II.: Morale, Diritto, Estetica.

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des ‚Philos. Jahrbuch' Recensionsexemplare einzusenden. Sollte für eine ausführliche Kritik derselben in den „Recensionen und Referaten" kein Raum bleiben, so werden sie unter „Novitätenschau" kurz besprochen. D. R.

Paulsen, Fried., Einleitung in die Philosophie. 4. Aufl. Berlin, Besser. gr. 8. XVI,444 S. *M.* 6.

Philosophia Lacensis, sive series Institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris S. J. in collegio quondam B. M. ad Lacum . . ., S. unten III. A. „Pesch".

Tarozzi, G., Lezioni di Filosofia. Vol. I.: Preliminari. Psicologia percettiva. Torino, Casanova.

Urráburu S. J., Ioa. Ios., Institutiones philosophicae, quas Romae in Pontificia Universitate Gregoriana tradiderat. Vol. V., S. unt. III. A.

B. Philosophische Zeitschriften.[1])

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: Ch. Denis. Tom. XXXIII., 4—6; XXXIV., 1—6 u. XXXV., 1—3. Paris, Roger et Chernoviz. Jährl. *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 6me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archiv für Philosophie in zwei Abtheilungen, nämlich:

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. IX., 2—4; X,I (Neue Folge III, 2—4; IV,1). Berlin, Reimer. gr. 8. *M.* 12.

Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller hrsg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr: *M.* 9.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Anno VI. 12 Hefte. Torino, Botta.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Hrsg. von H. Vaihinger. 1. Bd. Hamburg, Voss. *M.* 12.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon. 6me année: 1895. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Par H. Beaunis et A. Binet. Avec la colloboration de Th. Ribot et V. Henri. 2e année: 1895. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XIII. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Frédéric Borde. Bruxelles, Manceaux. 8. *Fr.* 6.

---

[1]) Nur solche Zeitschriften, welche ganz oder vorwiegend philosophischen Charakter tragen, fanden im Verzeichniss Aufnahme.

Metaphysische Rundschau. Monatsschrift zum Studium der praktischen Metaphysik, Psychologie, oriental. Philosophie und des gesammten Occultismus. Herausgeber: P. Zillmann. I. Jahrg. 12 Hefte. Berlin-Zehlendorf, Metaphysischer Verlag. gr. 8. Halbjährl.: ℳ 9. (Einzelne Hefte: ℳ 1,70.)

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XXI. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich *Sh.* 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt, hrsg. von C. Gutberlet. IX. Jahrgang. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. ℳ 9.

Philosophische Studien. Hrsg. v. W. Wundt. XII. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8. ℳ 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. 8. London, Williams & Norgate. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksakow. XXIII. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. ℳ 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series. Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XV. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza, E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli. *Lir.* 7.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 4me année. Paris, Hachette & Cie. gr. 8. Le numéro: *Fr.* 2,50; un an: *Fr.* 12.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 6me année. *Fr.* 10.

Revue néo-scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, A. Uystpruyst-Dieudonné. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée par Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 Volumes. Jahrespreis *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 4me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Italiana di Filosofia fondata dal Prof. Luigi Ferri. Roma, Balbi. 8. 2 Volumi. Jahrespreis: *Lir.* 12.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Monist, will be devoted to the establishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XVII. Osceola (Missour. U.-St.) 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausgeg. von Rich. Avenarius. XXV. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgeg. von M. R. Kaufmann. (4 Hefte.) Berlin, Philos.-histor. Verlag. à Heft: ℳ 2,50.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hrsg. von Otto Flügel und W. Rein. III. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 109 u. 110. Halle a/S., Pfeffer. gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. VII. 6 Hefte. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXVI. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Anonymus, S. Aristoteles, Commentaria in A.'m graeca.

Apuleius, Psyche et Cupido. Recensuit et emendavit O. Jahn Ed. IV. Leipzig, Breitkopf & Härtel. 12. XVI,83 S. ℳ 2.

Aristoteles, Opera omnia. Vol. VII. De anima ll. III., quibus accedunt libri de sensu et sensili, de memoria, de somno, de somniis, de longitudine et brevitate vitae, de iuventute et senectute, de vita et morte, de respiratione. Ad optimorum librorum fidem accurate editi. Editionis stereotypae Tauchnitianae nova impressio. Leipzig, Holtze. 16. IV,200 S. ℳ 0,66.

—, Metaphysica. Recognovit W. Christ. Nova impressio. Leipzig, Teubner. 8. XX,330 S. ℳ 2,40.

Aristoteles, Buch *Λ* der Metaphysik. Uebersetzung von Goebel. Leipzig, Fock. gr. 4. 16 S. ℳ 1.

—, Poetik. Uebersetzt und eingeleitet von Th. Gomperz. Mit einer Abhandlung: „Wahrheit und Irrthum in der Katharsis-Theorie des Arist:“ von Alf. v. Berger. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XXIII,128 S. ℳ 3.

—, Commentaria in A.'m graeca edita consiliis et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. XXI. pars II. Berlin, Reimer. gr. 8.
Inhalt: Anonymus et Stephanus in artem rhetoricam commentaria. Ed. H. Rabe. XVIII,441 S. ℳ 17.

S. Augustinus, Aurel., Confessionum libri XIII. Recens. et commentario critico instruxit P. Knöll. Prag u. Wien, Tempsky. gr. 8. XXXVI,396 S. ℳ 10,80.
Vol. XXXIII. des ‚Corpus script. eccl. ed. consilio et impens. acad. litt. caes. Vindob‘

*—, La città di Dio. Versione del Passavanti. 2 voll. Messina, Tipogr. del Progresso. 16. 560,544 p. à *Lir.* 5.

Avesta. The sacred books of the Parsis. Edited by K. F. Geldner. Published under the patronage of the secretary of state for India in council. Fasc. VIII. (III.: Vendîdâd.) Stuttgart, Kohlhammer. gr. 4. S. V, LVI u. 81—139. ℳ 18. (Cplt. in 3 Bden. ℳ 111.)

Balmes, J., S. unten II. B.

Boëtius, De consolatione Philosophiae. Versione italiana di T. Venuti. 2da ediz. Roma, Tipogr. Cooperat.

Bruno, Giord., Vom Unendlichen, dem All und den Welten. Verdeutscht u. erläutert von L. Kuhlenbeck. Neue (Tit.-)Ausg. Leipzig (1893), Warnecke. gr. 8. XXXVI,210 S. (mit 2 Taf.) ℳ 3.

Callimachus, Aetiorum lib. I. Prolegomenis, testimoniis, annotatione critica, auctoribus imitatoribus instruxit Eug. Dittrich. Leipzig, Teubner. gr. 8. 55 S. ℳ 2.

Cicero, M. Tull., Cato maior de senectute. Erklärt von J. Sommerbrodt. 12. Aufl. Berlin, Weidmann. gr. 8. 88 S. ℳ 0,75.

—, Tusculanarum disputationum libri V. Für den Schulgebrauch erklärt von O. Heine. 2. Heft. Buch III—V. 4. Aufl. Leipzig, Teubner. gr. 8. 164 S. ℳ 1,65.

—, De officiis ll. III. Für den Schulgebrauch hrsg. von Th. Schiche. 2. Aufl. Leipzig, Freytag. 8. XXV,166 S. ℳ 0,90.

Comte, Auguste, The positive Philosophy. Freely translated and condensed by Harriet Martineau. With an introduction by Fred. Harrison. 3 Vols. London, Bell. (Bohn's Library) gr. 8. à *Sh.* 5.

Confucius, Magna doctrina. Textus sinicus autographice exscriptus ab H. Geiger. München. Buchholz. gr. 8. VI,20 S. ℳ 1,50.

Darwin, Charles, Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei Menschen und Thieren. Deutsch von Th. Bergfeldt. Mit 7 Taf., 30 Autotyp. nach Photogr. u. 23 and. Abbildgen. Halle, Hendel. 8. 368 S. ℳ 3.

Dionis Prusaei, quem vocant Chrysostomum, quae exstant omnia, edidit, apparatu critico instruxit J. de Arnim. Vol. II. Berlin, Weidmann. gr. 8. XIV,350 S. ℳ 14.

Fromann's Klassiker der Philosophie. Hrsg. von R. Falckenberg 1.—3. Bd., S. unten X. B. *c)* „Tönnies, Ferd."; X. B. *d)* „Höffding, Har." u. „Lasswitz, Kurd."

Galenus, Institutio logica. Ed. C. Kalbfleisch. Leipzig, Teubner. 8. XII,75 S. ℳ 1,20.

Gebirol, Salomo, Buch der Sitten- und Seelenlehre. Nach seltenen Drucken und Handschriften mit Anmerkungen und Glossen hrsg. von Kaim Pollak (in hebr. Sprache). Pressburg (Wien, Lippe). gr. 8. 56 S. ℳ 1,20.

Hartmann, Ed. v., Ausgewählte Werke. X. Bd.: Kategorienlehre. Leipzig, Haacke. gr. 8. XV,556 S. ℳ 12.

Hegel, G. W. Fr., Lectures on the history of Philosophy. Translated by E. S. Haldane and Frances H. Simson. In 3 Vols. Vol. 3. London, Paul, Trübner & Co. 8. 580 p. *Sh.* 12.

—, Philosophy of right. Translated by S. W. Dyde. London, Bell. 8. 396 p. *Sh.* 7/6.

Herbart, Joh. Fr., Pädagogische Schriften. Mit H.'s Biographie. Hrsg. von Fr. Bartholomäi. 6. Aufl. 1. u. 2. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. XII,446; VI,466 S. ℳ 2,50 bezw. 3.

Honein ibn Ishâc, *Sepher Musre Haphilosophim* (Sinnsprüche der Philosophen). Aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Iehuda ben Solomo Alcharisi. Nach Handschriften hrsg. von A. Löwenthal (in hebr. Sprache). Frankfurt a. M., Kauffmann. gr. 8. VIII,62 S. ℳ 1,50.

—, Sinnsprüche der Philosophen. Nach der hebräischen Uebersetzung Charisi's in's Deutsche übertragen und erläutert von A. Löwenthal. Berlin, Calvary. gr. 8. VIII,193 S. ℳ 3.

Hume, David, A treatise of human nature. Edited with an analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Clarendon Press. 3 Vols. gr. 8. 734 p. *Sh.* 8.

Krause, Carl Chr. Fr., Fragmente und Aphorismen zum analytischen Theile des Systems der Philosophie. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Vf.'s hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche. Weimar, Felber. gr. 8. VI,266 S. ℳ 5.

—, Grundriss der historischen Logik für Vorlesungen. Aus dem handschriftl. Nachl. des Vf.'s hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche. 2. Aufl. Weimar, Felber. gr. 8. X,444 S. ℳ 8,50.

Leibniz, G. W., New essays concerning human understanding, together with an Appendix of some of his shorter pieces. With Notes by A. G. Langley. London, Macmillan. 8. 882 p. *Sh.* 14.

Lotze, Herm., Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. 1. Bd. 5. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8. XXII.,453 S. (mit Bildn.) *M.* 8.

Inhalt: 1. Der Leib. 2. Die Seele. 3. Das Leben.

—, S. auch unten III. B.

Lucianus. Recognovit J. Sommerbrodt. Vol. II. pars posterior. Berlin, Weidmann. gr. 8. X,276 S. *M.* 5,40.

Morus, Thom., Utopia. Uebersetzt und mit sachlichen Anmerkungen versehen von I. E. Wessely. Mit 5 phototyp. Nachbildgen. u. dem Bilde Th. Morus'. München, Ernst. gr. 8. XII,171 S. *M.* 2.

11.—13. Heft der „Sammlung gesellschaftswissenschaftl. Aufsätze".

Philo Alexandrinus, Opera quae supersunt. Ediderunt L. Cohn et P. Wendland. Vol. I. Ed. L. Cohn. Adiecta est tabula phototypica codicis Vindobonensis. Berlin, Reimer. gr. 8. CXIV,298 S. *M.* 9.

—, Opera quae supersunt. Recognoverunt L. Cohn et P. Wendland. Ed. minor. Vol. I. Berlin, Reimer. 8. X,280 S. *M.* 1,60.

Platon, Ausgewählte Schriften für den Schulgebrauch erklärt. 4. u. 6. Thl. Leipzig, Teubner. gr. 8.

Inhalt: 4. Protagoras, erklärt von Jul. Deutschle. 5. Aufl., bearb. von E. Brochmann. V,98 S. *M.* 1,20. — 6. Phaidon, erklärt von M. Wohlrab. 3. Aufl. VII,160 S. *M.* 1,50.

—, Ausgewählte Dialoge. Erklärt von H. Petersen. 1. Thl.: Apologie. Kriton. Nebst Abschnitten aus anderen Schriften. Text und Anmerkungen. Berlin, Weidmann. gr. 8. VII,114 u. 36 S. *M.* 1,50.

—, Gesetze. Commentar zum griechischen Text. Von C. Ritter. Leipzig, Teubner. 8. IX,415 S. *M.* 10.

Vgl. unten X. B. *a)* Ritter, C.

—, Oeuvres. Traduites par Vict. Cousin. Contenant: Socrate et Platon ou le Platonisme. Eutyphron. Apologie de Socrate. Criton. Phédon. 2me édit. par M. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 7,50.

Plotinus, Select works of —. Translated from the Greek by Thomas Taylor. A new edition with preface and bibliography by G. R. S. Mead. London, Bell. 8. 418 p. *Sh.* 5.

Rappoport, Ch., S. Studien, Berner —.

Schopenhauer, Arth., Sämmtliche Werke in 12 Bdn. Mit Einleitung von R. Steiner. 10., 11. u. 12. Bd. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. 308, 335, 400 S. à *M.* 1.

Nr. 266, 269 u. 271 von „Cotta'sche Bibliothek der Weltlitteratur".

—, Handschriftlicher Nachlass. Aus den auf der königl. Bibliothek in Berlin verwahrten Manuscriptbüchern hrsg. von Ed. Grisebach.

3. Bd.: Anmerkungen zu Locke und Kant, sowie zu nachkantischen Philosophen. 2. Abdr. Leipzig, Reclam. 16. 212 S. ℳ 0,80.

Schopenhauer, Arth., Fundamento de la moral. Madrid, Avrial. 4. 236 p. *Pes.* 8.

—, El mundo como voluntad y como representación. 2 tom. Madrid, Suces. de J. Cruzado. 4. 280, 371 p. *Pes.* 13.

—, World as will and idea. Translated by R. B. Haldane and J. Kemp. 3 Vols. London, Paul & Trübner. gr. 8. *Sh.* 12.

Spencer, Herb., Einleitung in das Studium der Sociologie. Hrsg. von H. Marquardsen. 2. Aufl. 2 Thle. Leipzig, Brockhaus. 8. VIII,264; V,297 S. ℳ 6.

*Spinoza, Bened. de, Opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Ed. II. Tom. II. u. III. Haag, Nijhoff. gr. 8. IX,435; VII,356 S. à ℳ 4,75.

Stephanus, S. Aristoteles, Commentaria in A.'m graeca.

Stuart Mill, La logique des sciences morales (Logique livre VI.) Traduction par G. Belot. Paris, Delagrave.

Studien, Berner — zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von L. Stein. 3. u. 4. Bd. Bern, Siebert. gr. 8. ℳ 1,75.

Inhalt: I. Tumarkin, Anna, Herder und Kant. 110 S. ℳ 1,50. — II. Niemiromer, J. I., Der Zusammenhang von Willensfreiheit, Gewissen, Belohnung und Strafe. 99 S. ℳ 1,75. — III. Rappoport, Ch., Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte. III,106 S. — IV. Kästner, O., Der Begriff der Entwicklung bei Nikolaus von Kues. III,50 S.

S. Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae. Vol. I.: De Potentia Dei. Turin, Marietti. gr. 8. *Fr.* 4.

Vedanta-Sutras, The — with the Commentary by Sankarakarya. Translated by George Thibaut. Part 2. Sacred Books of the East. Vol. 38. Clarendon Press. gr. 8. 516 p. *Sh.* 12/6.

Vorträge, philosophische. Herausg. von der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. III. Folge. 5. Heft. Berlin, Gärtner. gr. 8. 43 S. ℳ 1.

Inhalt: Schmidt, Ferd. J., Das Lebensideal Karl Christian Planck's.

Xenophon, Memorabilien. Textausg. für den Schulgebrauch. Von W. Gilbert. Leipzig, Teubner. 8. XV,181 S. (mit Bildn.) ℳ 1,10.

—, Dasselbe. Auswahl, für den Schulgebrauch bearbeitet von C. Bünger. Leipzig, Freytag. 8. LVI,75 S. (mit 18 Abbildgen.) ℳ 0,70.

—, Dasselbe. Auswahl für den Schulgebrauch, hrsg. von W. Vollbrecht. Text u. Commentar. Bielefeld, Velhagen & Klasing. gr. 8. XVI,121; 47 S. ℳ 1,20 bezw. 0,60.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von B. Erdmann. 6.—8. Heft. Halle, Niemeyer, S. III. B. unter Dodge, R.; IV. unt. Goldbeck, E. u. X. B. *c)* unt. Brede, Wilh.

Alberti, Luigi, I moderni liberi pensatori e i filosofi positivisti. Predica civile detta nel vasto tempio della ragione umana. Firenze, Ricci. 16. 43 p. *Lir.* 1.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Hrsg. von Cl. Bäumker u. G. Frhr. v. Hertling. 2. Bd. 4. Heft, S. X. B. *b)* unt. „Baumgartner, M."

Brodbeck, Ad., Die Grundsätze der modernen Weltanschauung. Zürich, Verlagsmagazin. 8. IV,80 S. *M.* 1.

—, Die Welt des Irrthums. 100 Irrthümer aus den Gebieten der Philosophie, Mathematik, Astronomie, Naturgeschichte, Medicin, Weltgeschichte, Aesthetik, Moral, Socialwissenschaft, Religion. 3. (Tit.-) Aufl. Leipzig (1893), Friedrich. 8. V,121 S. *M.* 1,50.

Brunetière, La renaissance de l'idéalisme. Paris, Firmin-Didot. 12.

Büchner, Ludw., Gott und die Wissenschaft. 3. Aufl. der Schrift: „Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart." Leipzig, Thomas. gr. 8. 81 S. *M.* 1,50.

Cappellazzi, Andr., Le questioni moderne. Siena, Tip. S. Bernardino. 16. VI,432 p. *Lir.* 4.

D'Aguanno, G., Lo spiritualismo e il positivismo nella filosofia. Palermo, Puccio.

Deetz, Alf., Religion und Wissenschaft. Neue (Umschlag-) Ausg. (1895). Berlin-Friedrichshagen. gr. 8. 22 S. *M.* 0,20.

Drews, Arth., Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie. Berlin, Mitscher & Röstell. gr. 8. 20 S. *M.* 0,60.

Dühring, E., Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judäerthums durch den modernen Völkergeist. 2. Aufl. Berlin, Kufahl. gr. 8. VIII,278 S. *M.* 4,50.

Emerson, Ralph W., Drei Essay's. (Die Weltseele. Natur. Ausgleichungen.) Deutsch von Th. Weigand. München, Lukaschik. 8. VI,89 S. *M.* 1,20.

Förster, Wilh., Wissenschaftliche Erkenntniss und sittliche Freiheit. Sammlung von Vorträgen und Abhandlungen. 4. Folge. Berlin, Dümmler. gr. 8. V,282 S. *M.* 4.

Fouillée, Alfr., Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. Paris, Alcan. 8. LXVIII,352 p. *Fr.* 7,50.

—, Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde. Paris, Alcan. 8. XVI,379 p. *Fr.* 7,50.

Franke, J. H., Ueber den Culturwerth der Religion von Standpunkte der Kunst. Zürich, Wortmann. gr. 8. 64 S. *M.* 1.

Garin, Paul, Dulcamara. Harmlose und unmaasgebliche Gedanken über Gott und die Welt, Religion und Philosophie, Kunst und Wissenschaft, Gesellschaft und Politik und vieles Andere. Regensburg, Wunderling. gr. 8. III,327 S. *M.* 3.

Grabowsky, Norb., Kant, Schopenhauer u. Dr. Grabowsky, oder Wie das deutsche Volk dem Philosophen dankt, der vollendet hat, was Kant nnd Schopenhauer vergebens erstrebten. Leipzig, Spohr. gr. 8. IV,24 S. ℳ 0,40.

—, Die Lösung der Welträthsel. Ein Reformbuch aller Religion, Wissenschaft und Kunst, enthaltend das Wichtigste der bahnbrechenden, für die Zukunft der Menschheit bedeutungsvollsten geistigen Entdeckungen des Vf.'s. Leipzig, Spohr. gr. 8. IV,32 S. ℳ 0,60.

Grawitschky, C., Licht vom Licht zum Heil des Einzelnen und der Gesammtmenschheit. Chemnitz, Winter. gr. 8. 43 S. ℳ 1.

Güttler, C., Psychologie und Philosophie. Ein Wort zur Verständigung. München, Piloty & Loehle. gr. 8. 34 S. ℳ 0,50.

Hahnemann, M., Gottes Weltordnung ein Naturgesetz. Logische Kritik der Cultur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Berlin, Skopnik. gr. 8. 40 S. ℳ 0,60.

Hasert, Const., Antworten der Natur auf die Fragen: Woher die Welt, woher das Leben? Thier und Mensch; Seele. 3. Aufl. Graz, Moser. gr. 8. V,262 S. ℳ 1,50.

Herrmann, Em., Das Geheimniss der Macht. 2. Aufl. Berlin, Allgem. Verein f. deutsche Litt. gr. 8. III,331 S. ℳ 5.

Joël, Karl, Die Frauen in der Philosophie. Ein Vortrag. Hamburg, Verlagsanst. u. Druckerei. gr. 8. 67 S. ℳ 1.

Kaftan, Jul., Das Christenthum und die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 26 S. ℳ 0,50.

Klinger, Jos., Das Räthsel des Lebens. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 12. VIII,206 S. ℳ 2.

Inhalt: Das Räthsel des Lebens nach Naturwissenschaft und Occultismus. Die räthselhafte Erscheinung des Doppelbewusstseins. Der Occultismus als Vorstufe der Theosophie.

Kröger sen., Sig., Die Grundbegriffe christlicher Weltanschauung. Eine philosophische Studie. Leipzig, Deichert Nachf. 8. 120 S. ℳ 1,75.

Krüger, Fel., Ist Philosophie ohne Psychologie möglich? Eine Erwiderung. München, Ackermann. gr. 8. 28 S. ℳ 0,40.

Lentz, K., Was ist Gott? Was ist unsere Seele? Eine systematische Erklärung auf mathematischer Grundlage, volksthümlich abgeleitet. Strassburg, Schlesier. gr. 8. 163 S. ℳ 2,40.

Lilly, W. S., Ancient religion and modern thought. 3d edition. London, Chapman & Hall. 8. 394 p. *Sh.* 6.

Mc Taggart, John, Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, University Press. 8. 276 p. *Sh.* 8.

Marx, K., Misère de la Philosophie. Paris, Giard & Brière. 18. 292 p.

Merten, O., Les limites de la philosophie. Namur, Wesmael-Charlier.

Neumann, Em., Beitrag zur Lösung des Weltenräthsels oder die Hypothese eines Nichtgelehrten. Leipzig, Gressner & Schramm. gr. 8. VIII,296 S. ℳ 2.

Nietzsche, Fr., Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 7. Aufl. Leipzig, Naumann. 12. 479 S. ℳ 6.

Nordau, Max, Die conventionellen Lügen der Culturmenschheit. 16. Aufl. Leipzig, Elischer Nachf. gr. 8. VIII,350 S. ℳ 4.

—, Paradoxe. 6. Aufl. Leipzig, Elischer Nachf. gr. 8. V,363 S. ℳ 4.

Ollé-Laprune, Le prix de la vie. Paris, Belin frères. 18. *Fr.* 4.

—, Les sources de la paix intellectuelle. 2e édit. Paris, Belin frères. 18. *Fr.* 2.

—, La philosophie et le temps présent. 2e édition. Paris, Belin frères. 18. *Fr.* 3,50.

Payot, J., De la croyance. Paris, Alcan.

Pesch S. J., T., Christliche Lebensphilosophie. 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 12. XI,604 S. ℳ 3,50.

Peters, R., Der Glaube an die Menschheit. Naturwissenschaftlich, psychologisch u. geschichtlich begründet. Stuttgart, Dietz. 8. 32 S. ℳ 0,20.

Pictet, R., Étude critique du Matérialisme et du Spiritualisme par la Physique expérimentale. Paris, Alcan. 8. XX,600 p.

Prudhomme, Sully, Que sais-je? Examen de conscience. Paris, Lemerre. 239 p.

Rehmke, Joh., Die Bildung der Gegenwart und die Philosophie. Heilbronn, Salzer. 8. 48 S. ℳ 0,80.

Reich, Ed., Die Entwickelung der Religiösität und das Werk der Religion. 1. Bd.: Die Entwickelung der Religiösität und das Recht der Religion. Zürich u. Säckingen, Wortmann. gr. 8. XI,353 S. ℳ 5.

Roeder, H., Erlöse dich selbst! Gedanken über Religion und Moral. Berlin, Dümmler. gr. 8. V,290 S. ℳ 4.

Rubinstein, Susanna, Eine Trias von Willensmetaphysikern. Populärphilosophische Essays. Leipzig, Edelmann. gr. 8. V,95 S. ℳ 2.

Scheffler, Herm., Die Grundfesten der Welt. Als Anhang: Selbstkritik. Braunschweig, Wagner. gr. 8. V,258 S. ℳ 5.

Schellwien, Rob., Der Darwinismus und seine Stellung in der Entwickelung der wissenschaftlichen Erkenntniss. Leipzig, Janssen. gr. 8. III,69 S. ℳ 1,50.

Schneider, W., Das andere Leben. Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung. 4. Aufl. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XVI,529 S. ℳ 6.

Secrétan, Ch., Essais de philosophie et de littérature. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 3,50.

Stehr, Hug., S. unten II. B.

Stein, Em., Philosophische Studien. Entwürfe, Skizzen und Aphorismen aus dem Nachlasse. Leipzig, Friedrich. gr. 8. V,94 S. ℳ 1,50.

Stier, J., Theismus und Naturforschung in ihrem Verhältniss zur Teleologie. Frankfurt a. M., Kauffmann. gr. 8. VII,79 S. ℳ 1,75.

Striegel, J., „Wozu" dienen Vernunftanlagen im Hinblick auf den Schluss von Fr. v. Hellwald's „Culturgeschichte" und Ed. v. Hartmann's „Philosophie des Unbewussten:" Skizzen und Phantasien zu einer Welterklärung mit bezug auf kirchliche Dogmen und alte Symbole. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VII,127 S. ℳ 2.

Strümpell, Ludw., Abhandlungen zur Geschichte der Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie in Deutschland seit Leibniz. 4 Hefte. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. Gesammtpr.: ℳ 5,25.

Inhalt: 1. Gottfried Wilh. Leibniz und die Hauptstücke seiner Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie. VI,91 S. ℳ 1,60. — 2. *De methodo philosophica commentatio.* Die Metaphysik Herbart's nach ihren Principien und in ihrem Verlauf geschildert. 64 S. ℳ 1. — 3. Die wirklichen und wesentlichen Bestandtheile der Welt, von denen das in ihr stattfindende Geschehen herkommt. Joh. Friedr. Herbart's Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der realen Wesen, dargestellt nach ihrer historischen und systematischen Begründung. Das Problem der Causalität und die Frage nach dem Ursprunge des Geschehens. Der Causalitätsbegriff und sein metaphysischer Gebrauch in der Naturwissenschaft. 134 S. ℳ 2,40. — 4. Die intellectuellen Verhältnisse der Welt. Von der Schöpfung, der Erhaltung, der Regierung der Welt und von der Vorsehung. Gott und die Kategorien der Endlichkeit und Unendlichkeit. 71 S. ℳ 1.

Svoboda, Ad., Gestalten des Glaubens. Culturgeschichtliches u. Philosophisches. 1. Thl. Leipzig, Naumann. gr. 8. VIII,310 S. ℳ 6.

Vogel, Aug., Die höchsten Fragen beleuchtet von den grössten Denkern der Neuzeit. Berlin, Ebering. gr. 8. VIII,285 S. ℳ 3.

Volkmann, P., Erkenntnisstheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart. Allgemein wissenschaftl. Vorträge. Leipzig, Teubner. gr. 8. XII,181 S. ℳ 6.

Wahle, Rich., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik. 2. (Tit.-)Ausg. Wien (1894), Braumüller. gr. 8. XXIII, 539 S. (mit 60 Holzschn.) ℳ 4.

Waldstein, Charles, The balance of emotion and intellect. An essay introductory to the study of Philosophy. London, Osgood & Co. gr. 8. 230 p. *Sh.* 3/6.

Weichs-Glon, Frhr. zu, Wissenschaft, Kunst und Religion in ihren Beziehungen zu einander. München, Abt. gr. 8. 15 S. ℳ 0,20.

Weiss O. P., Alb. M., Lebensweisheit in der Tasche. 5. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 12. XVIII,499 S. ℳ 2,80.

Widmer, C., Unser Lebensgesetz. Frauenfeld, Huber. 8. VIII,200 S. ℳ 2,80.

Windschild, K., Gott, Erlösung und Unsterblichkeit vor dem Forum des Verstandes. 2. (Tit.-) Ausg. Halle (1893), Mühlmann. 8. 85 S. ℳ 1.

Wollny, F., Zum Schutze der Psychologie. Eine philosophische Streitschrift. Leipzig, Mutze. gr. 8. 30 S. ℳ 0,60.

Zahm C. S. C., J. A., Evolution and Dogma. Chicago. 4. 438 p.

—, Evoluzione e Dogma. Versione per A. M. Galea. Siena, Bibliot. del Clero. 8. 373 p.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Braig, Carl, Vom Denken. Abriss der Logik. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII,141 S. ℳ 2.

1. Buch der „Grundzüge der Philosophie."

Carroll, Lewis, Symbolic logic. Part I. elementary. London, Macmillan. gr. 8. 220 p. *Sh.* 2.

Cicchitti-Suriani, F., S. Martinazzoli, A.

Erdmann, Joh. Ed., Outlines of Logik and Metaphysics. Translated from the 4th edition with prefatory Essay by B. C. Burt. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8. 272 p. *Sh.* 6.

Fowler, Thomas, The elements of deductive Logic. 10th edit. Clarendon Press. 12. 208 p. *Sh.* 3/6.

Frick S. J., Car., Logica. In usum scholarum. Editio II. emend. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. X,303 S. ℳ 2,60.

1. Bd. des ‚Cursus philosophicus' (ob. I. A.).

Hibben, John Gr., Inductive Logic. London, Blackwood. gr. 8. 356 p. *Sh.* 3 6.

Krause, C. Chr. Fr., S. ob. I. C.

Marchesini, G., Elementi di logica. Firenze, Sansoni. 12.

Martinazzoli, A. e Cicchitti-Suriani, F., S. ob. I. A.

Morticelli, Gius., Brevi lezioni di Logica elementare. Parte I.: La Dialettica; Pte II.: La Critica. Atri, De Arcangelis. 16. 116, 136 p. *Lir.* 2.

Valdarnini, A., Elementi scientifici di Psicologia e Logica. Parte 2da: Logica. 4ta ediz. Torino, Paravia.

Welton, J., A manual of Logic. 2 Vols. London, Clive. gr. 8. Vol. I.: *Sh.* 8/6; Vol. II.: *Sh.* 6/6.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Balmes, J., Weg zur Erkenntniss des Wahren. Frei nach dem Spanischen und mit einem Anhang versehen von Th. Nissl. 3. Aufl., auf's neue durchgesehen von Vermeulen. Regensburg, Nat. Verl.-Anst. gr. 8. XXXII,561 S. ℳ 4.

Clifford, Will. Kingdon (F. R. S.), Ueber die Ziele und Werkzeuge des wissenschaftlichen Denkens. Deutsch von G. Schmidt u. L. Silberstein. München, Speyer & Peters. gr. 8. 29 S. ℳ 0,80.

Dreyer, Fr., Studien zu Methodenlehre und Erkenntniss-Kritik. Leipzig, Engelmann. 8. XIII,223 S. (mit 3 Fig.) ℳ 4.

Dwelshauwers, G., Réalisme naïf et Réalisme critique. Bruxelles, Buylant.

Gimler, F., Der Festpunkt des Denkens. Lissa, Ebbecke. gr. 8. 22 S. ℳ 0,50.

Goldfriedrich, Joh., S. unten X. B. *d)*

Gomperz, Heinr., Die Psychologie der logischen Grundthatsachen. Wien, Deuticke. gr. 8. 103 S. ℳ 2.

Hillebrand, Fr., Zur Lehre von der Hypothesenbildung. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. 59 S. ℳ 1,50.

Hobhouse, L. T., The theory of knowledge. A contribution to some problems of Logic and Metaphysics. London, Methnen. 8. 648 p. *Sh.* 21.

Lachelier, J., Le fondement de l'induction. Suivi de: Psychologie et Métaphysique. Paris, Alcan. 18. 176 p. *Fr.* 2,50.

Martin, Fr., La perception extérieure et la science positive. Essai de philosophie des sciences. Paris, Alcan. 8. 305 p.

Neumann, Em., Sein und Schein. Eine Selbstkritik auf eigenes Denken begründet. Leipzig, Gressner & Schramm. gr. 8. XV,408 S. ℳ 3.

Rickert, Heinr., Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1. Hälfte. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. 304 S. ℳ 6.

Spir, A., Pensée et réalité. Essai d'une réforme de la philosophie critique. Traduit de l'allemand sur la 3me édit. par A. Penjon. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Stehr, Hug., Ueber Immanuel Kant. Der Mensch hat keine Vernunft im Sinne Kant's. Eine Abhandlung über den Geist unter Berücksichtigung der neuesten Metaphysiken und der Vernunftkritik Kant's. Leipzig, Friedrich. gr. 8. V,114 S. ℳ 2.

Ulrich, G., Grundlegung des Systems aller möglichen Erfahrung. Berlin, Gärtner. 4. 26 S. ℳ 1.

Volkmann, P., S. ob. I. D.

Weinmann, Rud., Wirklichkeitsstandpunkt. Eine erkenntnisstheoretische Skizze. Hamburg, Voss. gr. 8. III,37 S. ℳ 0,80.

Wrzecionko, R., Das Wesen des Denkens. Beiträge zu einer Grundlegung der Logik. Wien, Braumüller. gr. 8. 39 S. ℳ 1.

Wulf, M. de, Le problème des Universaux dans son évolution historique du 9me au 13me siècle. Berlin, Reimer. ℳ 0,80.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Faggi, A., Principî di Psicologia moderna esposti. I. Palermo, Reber.

Gutberlet, Const., Die Psychologie. 3. verm. u. verb. Aufl. Münster, Theissing. gr. 8. XIV,357 S. ℳ 4.

Bildet einen Bestandtheil von G.'s Lehrbuch der Philosophie.

Jodl, Fr., Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart, Cotta Nachf. gr. 8. XXIV,767 S. ℳ 14.

Landois, L., Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 9. Aufl. Wien, Urban & Schwarzenberg. gr. 8. XVI,1116 S. (m. Holzschn.) ℳ. 22.

Leordanescu, Const., Principu de Psichologie. Bucarest, Socec & Cie.

Mantovani, G., Psicologia fisiologica. Milano, Hoepli. 16. XIII,165 p. (con 16 incisioni).

Martinazzoli, A. e Cicchitti-Suriani, F., S. ob. I. A.

Pesch S. J., Tilm., Institutiones psychologicae secundum principia s. Thomae Aq. Ad usum scholarum. Pars I.: Psychologiae naturalis lib. 1us, qui est analyticus. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XV, 470 S. ℳ 5.

Bildet einen Bestandtheil der ‚Philosophia Lacensis' (ob. I. A.)

Stout, G. F., Analytic Psychology. 2 Vols. London, Swan & Sonnenschein. 8. *Sh.* 21.

Tarozzi, G., S. ob. I. A.

Urráburu S. J., Ioa. Ios., Psychologia. Pars II. Vallisoleti (Vallodolid), Cuesta. 4. VIII,1203. *Fr.* 12.

Bildet den 5. Bd. der umfangreichen ‚Institutiones philosophicae' des Vf. (ob. I. A.)

Wundt, Wilh., Grundriss der Psychologie. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVI,392 S. ℳ 7.

—, Outlines of Psychology. Translated, with the co-operation of the author, by C. H. Judd. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 7.

—, Thier- und Menschenseele. Eine neue Realdefinition auf Grund eigener Beobachtungen. Frankfurt a. M., Mahlau & Waldschmidt. gr. 8. 48 S. ℳ 2.

—, Lectures on human and animal Psychology. Translated by J. E. Creighton and E. B. Titchener. London, Swan & Sonnenschein. 8. 470 p. *Sh.* 10/6.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Acevedo, M. Otero, Ueber die Gespenster. Bemerkungen für die moderne Psychologie. Aus dem Spanischen von F. Feilgenhauer. Leipzig, Spohr. gr. 8. VII,109 S. ℳ 1,80.

Allievo, G., Studii psicologici. Torino, Clausen.

Baerwald, Rich., Theorie der Begabung. Psychologisch-pädagogische Untersuchung über Existenz, Classification, Ursachen, Bildsamkeit, Werth und Erziehung menschlicher Begabungen. Leipzig, Reisland. gr. 8. X,289 S. *M.* 5.

Baraduc, H., L'âme humaine, ses mouvements, ses lumières, et l'iconographie de l'invisible fluidique. Paris, Carré. 8. 299 p.

Binet, Alfr., Alterations of personality. Translated by Helen Green Baldwin. With notes and a preface by J. Mark Baldwin. London, Chapman & Hall. gr. 8. 368 p. *Sh.* 6.

Bocci, B., Le immagini postume e i centri visivi corticali. Siena.

Butlerow, A. M., Die spiritistische Methode auf dem Gebiete der Psychophysiologie. Bericht über den Aufsatz: „Die Gedankenübertragung" von Prof. Ch. Richet. Aus dem Russischen übers. u. mit Beitrag versehen von F. Feilgenhauer. Leipzig, Spohr. gr. 8. 52 S. *M.* 1.

Caldi, La coscienza e l'io. Saggio di psicologia sperimentale. Udine, Jacob. 8. VIII,93 p.

*Cappellazzi, Andr., Gli elementi del pensiero. Studio di psicologia e ideologia secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino. Parte 1ª, libro X. Crema, Cazzamali. 16. 334 p.

Compayre, G., The intellectual and moral development of the child. Part 1. Translated by M. E. Wilson. London, Arnold. gr. 8. *Sh.* 6.

Crépieux-Jamin, J., L'écriture et le caractère. 4me édit. Paris, Alcan. 8. X,468 p. (232 facsim.) *Fr.* 7,50.

Dandolo, G., Intorno al numero. Discussioni psicologiche. Padova, Draghi.

De Gregorio, G., Glottologia. Milano, Hoepli. 16. XXXII,318 p.

Del Greco, Fr., Dei rapporti tra Genio e Follia. Nocera.

Dessoir, Max, Das Doppel-Ich. 2. Aufl. Leipzig, Günther. gr. 8. III,82 S. *M.* 1,50.

Dodge, Raym., Die motorischen Wortvorstellungen. Halle, Niemeyer. gr. 8. 78 S. *M.* 2.

8. Heft der ‚Abhandlgn. zur Philos. und ihrer Geschichte' Hrsg. von B. Erdmann (ob. I. D.)

Eberhardt, E., Seele, Bewusstsein, Geist auf Grund des Polarisationsgesetzes. Eine psychophysisch-philosophische Studie. Leipzig, Findel. gr. 8. 95 S. *M.* 1,80.

Erdmann, Joh. Ed., Psychologische Briefe. 7. Aufl. Leipzig, Reichardt. gr. 8. XVIII,478 S. *M.* 8.

Fidler, Matth., Woher kommen und was sind unsere Gedanken? Aus dem Englischen von F. Feilgenhauer. Leipzig, Spohr. gr. 8. 41 S. *M.* 1.

Fischer, Kuno, Das Verhältniss zwischen Willen und Verstand im Menschen. 2. Aufl. Heidelberg, Winter. gr. 8. 56 S. *M.* 1.

Flechsig, Paul, Die Grenzen geistiger Gesundheit und Krankheit. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 48 S. *M.* 1.

—, Die Localisation der geistigen Vorgänge, insbesondere die Sinnesempfindungen des Menschen. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. 88 S. (mit Abbildgn. u. 1 Taf.) *M.* 1,60.

Fonsegrive, G. L., Essai sur le libre arbitre. Sa théorie et son histoire. 2me édit. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 10.

Frey, Max v., Untersuchungen über die Sinnesfunctionen der menschlichen Haut. 1. Abhandlung: Druckempfindung und Schmerz. Leipzig, Hirzel. Lex. 8. 98 S. (mit 16 Fig.) *M.* 5.

Garbini, A., Evoluzione del senso olfattivo nella infanzia. Verona. 82 p.

Garbowski, Tad., Einige Bemerkungen über biologische und philosophische Probleme. Wien, Deuticke. gr. 8. IV,41 S. *M.* 1.

Gay, Gabr., L'hypnotisme. Toulouse, Fournier. 8.

Giessler, C. Max, Die physiologischen Beziehungen der Traumvorgänge. Halle, Niemeyer. gr. 8. III,47 S. *M.* 1,20.

Gomperz, Heinr., S. ob. II. B.

Gory, G., L'immanence de la raison dans la connaissance sensible. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Hart, Ern., Hypnotism, Mesmerism and the new witchcraft. A new edition. London, Smith, Elder & Co. gr. 8. 222 p. *Sh.* 5.

Henry, Vict., Antinomies linguistiques. Paris, Alcan. 8. 78 p. *Fr.* 2.

Hirsch, W., Genius and degeneration. A psychological study. London, Heinemann. 8. 342 p. *Sh.* 17.

Kussmaul, Ad., Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen. 3. Aufl. Tübingen, Pietzker. gr. 8. 58 S. *M.* 1.

Lazarus, M., Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze. 3. Aufl. 3. Bd. Berlin, Dümmler. gr. 8. XVI,441 S. *M.* 6.

Le Dantec, F., Le déterminisme biologique et la personnalité consciente. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Lévy, Alb., Psychologie du caractère. Bruxelles, Lamertin. 8. 207 p. *Fr.* 5.

Lotze, Rud. Herm., Medicinische Psychologie und Physiologie der Seele. (Anastatischer Neudruck mit Bild und Namenszug d. Vf.'s) Leipzig (1852). Göttingen, Dietrich's Sort. gr. 8. VIII,632 S. *M.* 10.

Marchesini, G., Il positivismo e il problema della libertà. Milano.

Martens, P. Ch., Aus der Seelenkunde und verwandten Gebieten. Kurze Erörterungen. 1. Heft. Hamburg, Selbstverlag. 8. 16 S. *M.* 0,20.

Martius, Götz, Beiträge zur Psychologie und Philosophie. 1. Bd. 1. Heft. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 159 S. (mit 71 Fig.) *M.* 4.

Mascari Tomajoli, R., La memoria e le sue malattie. Milano, Vallardi. 18. 112 p. *Lir.* 1.

Meinong, A., Ueber die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens. Hamburg, Voss. gr. 8. 164 S. ℳ 4.

Metscher, Heinr., Causalnexus zwischen Leib und Seele und die daraus resultirenden psychophysischen Phänomene. Dortmund, Ruhfus. gr. 8. 177 S. ℳ 3.

Michaelis, Paul, Die Willensfreiheit. Berlin, Gärtner. gr. 8. IV,56 S. ℳ 1,20.

Morando, G.. Il problema del libero arbitrio. Milano, Cogliati.

Morgan, C. Lloyd, Habit and instinct. London, Arnold. gr. 8. 360 p. *Sh.* 16.

Morselli, E. Osservazioni critiche sul Néo-misticismo psicologico. I fenomeni telepatici e le allucinazioni veridiche. Firenze, Londi. 60 p.

Müller, Rud., Hypnotisches Hellsehen. Fragestellung über die Möglichkeit und den Weg zu einer wissenschaftlichen Erforschung dieses Phänomens und alles dessen, was damit zusammenhängt. Nebst einer Anleitung zur Darstellung des Hellseh-Experimentes. Leipzig, Strauch. gr. 8. 80 S. ℳ 1,50.

Ollé-Laprune, De la virilité intellectuelle. Paris, Belin frères. 18. *Fr.* 0,60.

*Pandi, K., Du mécanisme cortical des phénomènes réflexes. Paris, Steinheil. 70 p.

Paulhan, F., Les types intellectuels. Esprits logiques et esprits faux. Paris, Alcan. 8. 362 p. *Fr.* 7,50.

Pérez, Bern., L'éducation intellectuelle dès le berceau. Paris, Alcan. 8. 341 p. *Fr.* 5.

Pezzi, Dom., Saggi d'indici sistematici illustrati con note per lo studio della espressione metaforica di concetti psicologici. Torino, Clausen. 156 p.

*Piat, C., La liberté. 2e partie: Le problème. Paris, Lethielleux. 16. 306 p.

*—, L'idée. Paris, Poussielgue. 8. VI,347 p.

Pouplard S. J., P., S. unt. IX. A.

Przybyszewski, Stanisl., Auf den Wegen der Seele. Berlin, Kritik-Verlag. gr. 8. 61 S. ℳ 2.

Rau, Alb., Empfinden und Denken. Eine physiologische Untersuchung über die Natur des menschlichen Verstandes. Giessen, Roth. gr. 8. II,385 S. ℳ 8.

Ribot, Th., La psychologie des sentiments. Paris, Alcan. 8. XII,443 p. *Fr.* 7,50.

Rochas, A. de, L'extériorisation de la motricité. Paris, Chamuel.

*Rouxel, Histoire et philosophie du magnétisme. 2 vols. Paris, Librairie du magnétisme.

Salzer, Leop., Die wissenschaftliche Grundlage der Theosophie. Uebersetzt von L. Deinhardt. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 56 S. *M.* 1.

Sinnet, A. P., The rationale of Mesmerism. A treatise on the occult laws of nature governing mesmeric phenomena. 2nd edition. London, Redway. gr. 8. *Sh.* 2/6.

Surbled, La mémoire. Étude de psycho-physiologie. Arros.

Tarozzi, G., Della necessità nell' atto naturale ed umano. Roma, Loescher. 289 p.

Thornton, W. P., Phrenology, on heads and what they tell us. Illustrated by Ellen Welby. New edition. London, Low. gr. 8. 120 p. *Sh.* 1.

Türck, Herm., Der geniale Mensch. Jena, Rassmann. gr. 8. VIII,263 S. *M.* 2,40.

Weinmann, Rud., Die Lehre von den specifischen Sinnesenergien. Hamburg, Voss. gr. 8. 96 S. *M.* 2,50.

Wentscher, Max, Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psycho-physischen Parallelismus. Leipzig, Barth. gr. 8. X,122 S. *M.* 4.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Anderson, Jerome A., Reïncarnation (a study of the human soul). In deutscher Bearbeitung von L. Deinhard. Leipzig, Friedrich. gr. 8. XXV,280 S. *M.* 4.

Bergson, H., Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Davis, Andr. Jacks., Unsterblichkeit kein Wahn. Aus der 33. amerikanisch-engl. Ausg.: Die Principien der Natur. Nebst einer Blumenlese aus dessen übrigen Werken. Deutsch von Ph. Walb. Kramer. 2. (Tit.-)Ausg. Leipzig (1878), Mutze. gr. 8. 144 S. *M.* 1.

Flechsig, Paul, Gehirn und Seele. 2. verb., mit Anmerkgn. u. 5 Tfln. versehene Ausgabe. Leipzig, Veit & Co. Lex.-8. 112 S. *M.* 5.

Hartill, Isaac, Immortality. London, Alexander & Shepheard. gr. 8. 96 p. *Sh.* 2/6.

Hudson, Thoms. J., A scientific demonstration of the future life. Chicago, Mc Clurg & Co. 8. 326 p. *Sh.* 7/6.

Lachelier, J., S. ob. II. B.

*Lepicier, Al., Uno sguardo al di là della tomba. Dello stato e della operazione dell' anima umana separata dal corpo. Roma, Befani. 8. 168 p.

Marco, C., S. unt. IV.

Melzer, Ernst, Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre. Durch eine Beilage über einige moderne Unsterblichkeitslehren vermehrt. Neisse, Graveur. gr. 8. V,116 S. *M.* 1,50.

Quack, Pet. W., S. unt. V.

Roisel, L'idée spiritualiste. Paris, Alcan. 12. VIII,200 p. *Fr.* 2,50.

Sabatier, A., Essai sur l'immortalité au point de vue du naturalisme évolutionniste. Paris, Fischbacher. 12. XXIX,291 p.

Schilling, Gust., Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes. 2. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. 24 S. *M.* 0,50.

Schneider, W., S. ob. I. D.

*Vaughan, J., La vita dopo morte, ossia ragione e rivelazione sull' immortalità dell' anima. Traduzione (dall' inglese) di L. Cappelli. Siena, Tipogr. di S. Bernardino. 16. 168 p. *Lir.* 1,25.

Weisse, Herm., Der Tod und was dann? Kiel, Marquardsen. gr. 8. 30 S. *M.* 0,20.

Wichert, Rud. v., Natur und Geist. Leipzig, Pfeffer. gr. 8. III,20 S. *M.* 0,50.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Bettex, F., Natur und Gesetz. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 8. 461 S. *M.* 5.

Calderwood, Henry, Evolution and man's place in nature. 2nd edition. London, Macmillan. 8. 336 p. *Sh.* 10.

Campbell, H. J., Text-book of elementary biology. 2nd edition, with appendix. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8. 318 p. *Sh.* 6.

Chambers, George F., The story of the solar system simply told for general readers. London, G. Newnes. gr. 8. 202 p. *Sh.* 1.

Cope, E. D., The primary factors of organic evolution. Chicago, Open Court Publishing Co. 8. XVI,547 p. *Sh.* 10.

Drews, Arth., S. ob. I. D.

Franke, J. H., Die Weltordnung und ihre Naturwunder im Lichte philosophischer Betrachtung. 1. Heft. Zürich, Wortmann. 4. 24 S. *M.* 1,20.

Gaudry, Alb.. Essais de Paléontologie philosophique. Paris, Masson et Cie. 8. IV,232 p. (av. 204 figg.)

Goldbeck, Ernst, Kepler's Lehre von der Gravitation. Ein Beitrag zur Geschichte der mechanischen Weltanschauung. Halle, Niemeyer. gr. 8. 52 S. *M.* 1,20.

6. Heft der ‚Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Gesch.' von Erdmann (ob. I. D.)

Habenicht, Herm.. Grundriss einer exacten Schöpfungsgeschichte. Wien, Hartleben. gr. 8. VIII,136 S. (m. 7 Kartenbeilagen u. 2 Textillustr.) *M.* 4.

Hasert, Const., S. ob. I. D.

Hertwig, Osc., The biological problem of to-day: preformation or epigenesis? The basis of a theory of organic development. Autho-

rised translation by P. Chalmers Mitchell. London, Heinemann. 12. 172 p. *Sh.* 3/6.

Lange, P., Die Lehre vom Instincte bei Lotze und Darwin. Berlin, Gärtner. 4. 16 S. *M.* 1.

Le Dantec, F., Théorie nouvelle de la vie. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 6.

Löwenthal, Ed., S. unt. V.

Maack, Ferd., Die Weisheit von der Weltkraft. Leipzig, Weber. gr. 8. III,68 S. *M.* 1.

Meyer, Jo. G., Kronos oder Seele und Welt. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 42 S. *M.* 1.

Milesi, G. B., L'evoluzione studiata nel sistema delle sue cause. Torino, Bocca. 8. 556 p.

Nagel, W., Der Lichtsinn augenloser Thiere. Jena, Fischer. gr. 8. III,120 S. (m. 3 Fig.) *M.* 2,40.

Nolan, James, Satellite evolution; the evident scope of tidal friction; the meaning of Saturn's rings. London, Robertson. gr. 8. 118 p. *Sh.* 3/6.

Powell, E. P., Gott im Menschen. Vorlesungen über die Entwickelungslehre. Deutsche Ausg. Neue (Tit.-)Ausg. Berlin (1894), Ebering. gr. 8. VIII,471 S. *M.* 7,50.

Reid, G. Archdale, The present evolution of man. London, Chapmann & Hall. 8. 378 p. *Sh.* 7/6.

Salis-Seewis S. J., Fr., Le azioni e gl' istinti degli animali. 2. ediz. Grato, Giacchetti. 8. 256 p. *Lir.* 3.

Tschirn, G., Ist die Welt geschaffen oder ewig? Breslau, Preuss & Jünger. gr. 8. 16 S. *M.* 0,40.

Tyler, John M., The whence and whither of man. A brief history of his origin and development through conformity to environment. London, Blackwood. gr. 8. 328 p. *Sh.* 6.

Wasmann S. J., Erich, Zur neueren Geschichte der Entwickelungslehre in Deutschland. Eine Antwort auf Will. Haacke's „Schöpfung des Menschen". Münster, Aschendorff. gr. 8. IV,101 S. *M.* 1,50.

Weismann, Aug., Ueber Germinal-Selection, eine Quelle bestimmt gerichteter Variation. Jena, Fischer. gr. 8. XI,79 S. *M.* 2.

—, On germinal selection as a source of definite variation. Chicago, Open Court Publishing Co. 8. XII,61 p. *Sh.* 1.

Unbehaun, Joh., Versuch einer philosophischen Selectionstheorie. Jena, Fischer. gr. 8. VI,150 S. *M.* 3.

Urráburu S. J., J. J. de, Origen de los seres vivientes, según sus diversas especies, y examen del transformismo. Obra escrita en latín, traducida por un padre de la Comp. de Jesús. Bilbao. XI,299 p. *Pes.* 4,50.

Zahm C. S. C., J. A., S. ob. I. D.

Bannwarth, E., Anthropologische Wandtafeln. Tafel 2—9, à 80—60 cm. Leipzig, Barth. ℳ 32.

Bastian, A., Zur Lehre vom Menschen in ethnischer Anthropologie 1. u. 2. Abtheilung. Berlin, Reimer. gr. 8. XVI,170 S. (m. 1 farb. Taf.) und XXIII,149 S. (m. 5 Taf.) à ℳ 2.

*Boulay, L'ancienneté de l'homme d'après les sciences naturelles. Lille. 8. 80 p.

*Francos Rodriguez, J., Cuestiones antropológicas. Madrid, Ruiz y Comp. 8. 183 p. *Pes.* 1,25.

Gutberlet, Const., Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwickelung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. Paderborn, Schöningh. gr. 8. IV,620 S. ℳ 10.

Hutchinson, H. N., Prehistoric man and beast. With illustrations by Cecil Aldin. London, Smith & Elder. 8. XXII,293. *Sh.* 10/6.

Keane, A. H., Ethnology in 2 Parts: 1) Fundamental ethnical problems; 2) The primary ethnical groups. Cambridge, University Press. gr. 8. 344 p. *Sh.* 10/6.

Lasplasas, Origen naturaleza y formacion del hombre. San Salvador, Tip. La Luz. 16. 236 p.

Manouvrier, L., Deuxième étude sur le *Pithecanthropus erectus* comme précurseur présumé de l'homme. Paris.

Marco, C., Che cosa è l'uomo? Varallo, presso l'autore. 18. XVIII,360 p.

Mercer, H. C., The hill-caves of Yucatan. A search for evidence of man's antiquity in the caverns of Central America. Philadelphia, Sippincott. 8. 187 p. *Sh.* 10.

Nordau, Max, Die Entartung. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin, Duncker. gr. 8. VIII,428, 560 S. ℳ 13,50.

—, Degenerazione. Trad. dal tedesco di G. Oberosler. 2. Ediz. Torino, Bocca. gr. 8. XL,568 p. *Lir.* 10.

*Pinsero, Niccolò, La psicologia dell' uomo preistorico. Palermo, Reber. 8. XX,275 p.

*Ratzel, F., Le razze umane. Traduz. italiana di M. Lessona. 3 vol. Torino, Tipograf. editrice. (1891—96) 8. XII,832; XII,908; VIII,830 p. 989 figg., 43 tavole, 6 carte geograf.

Robinsohn, Jac., Die Psychologie der Naturvölker. Ethnographische Parallelen. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VII,176 S. ℳ 2.

Ujfalvy, Ch. de, Les Aryens au nord et au sud de l'Hindou-Kouch. Paris, Massow. 8. XVI,600 p.

Ventury, S., Origine dei caratteri differenziali fra l'uomo e la donna. Nocera.

Weinberg, R., Die Gehirnwindungen bei den Esten. Eine anatomisch-anthropologische Studie. Cassel, Fischer & Co. gr. 4. 96 S. (mit 5 Doppeltaftn.) ℳ 27.

Weismann, Aug., Neue Gedanken zur Vererbungsfrage. Eine Antwort an Herbert Spencer. Jena, Fischer. 8. IV,72 S.

V. Theodicee.

Büchner, Ludw., S. ob. I. D.

Fraser, Alex. Campb., Philosophy of Theism: being the Gifford Lectures, delivered before the University of Edinburgh, 1895—96. 2nd Series. London, Blackwood. 8. 304 p. *Sh.* 7/6.

Gott. Es ist ein —. Aussprüche grosser Geister über Gottes Dasein, Geistigkeit und Persönlichkeit. Von einem aufrichtigen Freunde der lauteren Wahrheit. 3. Aufl. Konstanz, Schleger. 8. 8 S. *M.* 0,10.

Jamieson, G., The great problem of God, involving the principles of a great scientific Theology: being a sequel to the great problem of substance. London, Elliot Stock. gr. 8. 378 p. *Sh.* 7/6.

Lentz, K., S. ob. I. D.

Mauroy, V., Dieu et les universaux. Paris, Savine. 12.

Miller, Wm., God or Natural selection. A summary of the opinions opposed to Darwin's theory of evolution. Glasgow, Leader Publishing Co. gr. 8. XII,215 p. *Sh.* 3/6.

Morris, J., A new natural theology based upon the doctrine of evolution. London, Rivington & Co. 8. 372 p. *Sh.* 12.

Quack, Pet. W., Ueber das Wesen und den reinen Verstand. Ein analytisch-synthetischer Beweis vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit. Stuttgart, Quack. gr. 8. 23 S. *M.* 0,50.

Ritter, Heinr., Ob Gott ist? Beiträge eines Suchenden auf die wichtigste Frage der Menschheit. 2. Aufl. Berlin. Reimer. gr. 8. VI,241 S. *M.* 2,40.

Strümpell, Ludw., S. ob. I. D.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Atmanspacher, Otto, Die Grundlagen unserer Herrschaft über die Zahlen. Leipzig, Dürr. gr. 8. III,52 S. *M.* 1.

Braig, Karl, Vom Sein. Abriss der Ontologie. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII,158 S. *M.* 2.

4. Buch der „Grundzüge der Philosophie."

Class, G., Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. VIII,238 S. *M.* 4.

Cohn, Jon., Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant. Leipzig, Engelmann. gr. 8. IX,261 S. *M.* 5.

Conant, L. L., The number concept, its origin and development. London, Macmillan. gr. 8. 224 p. *Sh.* 8/6.

Couturat, L., De l'infini mathématique. Paris, Alcan. 8. XXIV,680 p. *Fr.* 12.

Delmas, C., Ontologia s. metaphysica generalis. Uclesi, Typ. s. Jacobi. 4. XXXVI,883 p. *Pes.* 10,50.

Erdmann, Joh. Ed., S. ob. II. A.

Ferrière, Ém., La cause première d'après les données expérimentales. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 3,50.

Franke, J. H., Die Grundgedanken meiner Einheitslehre. Zürich, Wortmann. gr. 8. 24 S. ℳ 0,25.

Franz, Alb., Raum und Zeit. Ein philosoph. Programm zur Aufhebung und zum Abschluss der transscendental-idealistischen Philosophie. Leipzig, Heitmann in Comm. gr. 8. IV,11 S. ℳ 0,50.

Goebel, Carl, Die Zahl und das Unendlichkleine. Leipzig, Fock. gr. 8. 47 S. ℳ 1,20.

Gugler, Ph., Individuität und Individualisation des Einzelnen. Leipzig, Friedrich. gr. 8. X,435 S. ℳ 8.

Kaufmann, Nik., Elemente der aristotelischen Ontologie. Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas v. Aq. und neuere Aristoteliker. Leitfaden für den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik. Luzern, Räber & Co. gr. 8. 152 S. ℳ 3.

Loewenthal, Ed., Der letzte Grund der Dinge und die Entstehung der beseelten und geistigen Organismen. Berlin, Hannemann. gr. 8. 20 S. ℳ 0,90.

*Marchesini, G., Saggio sulla naturale unità del pensiero. Firenze, Sansoni. 12. 124 p.

Sachs, J., Grundzüge der Metaphysik im Geiste des hl. Thomas v. Aquin. Unter Zugrundelegung der Vorlesungen von M. Schneid herausg. 2. Aufl. Paderborn, Schöningh. gr. 8. VIII,253 S. ℳ 3.

Schneid, M., S. Sachs, J.

Schotten, Heinr., Die Grenzen zwischen Philosophie und Mathematik mit besonderer Berücksichtigung der modernen Raumtheorien. Berlin, Salle. gr. 4. 12 S. ℳ 0,80.

Stoff, Der ewige, allgegenwärtige und allvollkommene, der einzig mögliche Urgrund alles Seins und Daseins. Von einem freien Wandersmann durch die Gebiete menschl. Wissens, Denkens und Forschens. 2. u. 3. Bd. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VI,449; V,457 S. à ℳ 6.

Strümpell, Ludw., S. ob. I. D..

Thouverez, Em., Le réalisme métaphysique. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Tsimbouraky, A. J., Essai d'un plan de métaphysique. 2me édit. Athen, Konstantinides.

Villinger, Arn., Das Buch vom Wesen aller Dinge. Dresden, Pierson. gr. 8. V,142 S. ℳ 3.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Bentham, Jer., Theory of legislation. Translated from the French of Etienne Dumons by R. Hildreth. New edition. London, Paul & Trübner. gr. 8. 448 p. *Sh.* 3/6.

Bon, Fr. Grundzüge der wissenschaftlichen und technischen Ethik. Leipzig, Engelmann. gr. 8. III,166 S. *M.* 4.

Cicchitti-Suriani, F., S. ob. I. A.

Conrad, J., Grundriss zum Studium der politischen Oekonomie. 1. Thl.: Nationalökonomie. Jena, Fischer. gr. 8. VII,79 S. *M.* 1,60.

Cossa, Luigi, Die ersten Elemente der Wirthschaftslehre. Nach der 9. Aufl. Der *Primi elementi di economia sociale* bearb. von Ed. Moormeister. 3. Aufl. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. VI,161 S. *M.* 1,50.

Courtney, W. L., Constructive Ethics. A review of modern moral philosophy in its three stages of interpretation, criticism and reconstruction. New edition. London, Chapman & Hall. 8. 330 p. *Sh.* 3/6.

Davenpart, Herb. Jos., Outlines of economic theory. London, Macmillan. 8. 396 p. *Sh.* 8/6.

De Bella, A., Corso di Sociologia. Vol I.: Sociologia generale. Nicotera (Calabria). 8. 300 p.

Devas, C. S., Grundsätze der Volkswirthschaftslehre. Uebersetzt und bearb. von W. Kämpfe. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. XXIII,521 S. *M.* 5.

Ehrenfels, Chr., System der Werththeorie. I. Bd.: Allgemeine Werththeorie; Psychologie des Begehrens. Leipzig, Reisland. gr. 8. XXIII, 277 S. *M.* 5.

Ferretti S. J., Aug., Institutiones philosophiae moralis. Vol. III. continens quaestiones de societate in genere, de naturalis hominis sociabilitate, de societatibus domestica, civili, religiosa. Edit. altera. Roma, Propoganda. 16. 444 p. *Lir.* 4.

Franke, J. G., Die Grundgesetze der sittlichen Weltordnung in ihren Beziehungen zur Religion sowie zum Staats- und Rechtsleben. Zürich, Wortmann. 4. 128 S. *M.* 8.

Giddings, F. H., The principles of Sociology. An analysis of the phenomena of association and of social organisation. London, Macmillan. 8. 486 p. *Sh.* 12/6.

Haurion, Maur., Cours de science sociale. La science sociale traditionelle. Paris, Larose. 8. 432 p.

Jodl, Fr., Abriss der Geschichte der Ethik. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. III,19 S. *M.* 0,60.

Kübel, Rob., Christliche Ethik. Akademische Vorlesungen. Hrsg. von G. Weisser. 2 Theile. München, Beck. gr. 8. XVI,256; VI,365 S. *M* 8.

Labbé, E., La morale enseignée par les grands écrivains. Paris, Delagrave. 12. *Fr.* 1.

Martinazzoli, A., S. ob. I. A.

Neurath, Wilh., Elemente der Volkswirthschaftslehre. 3. Aufl. Wien, Manz. 12. XVIII,548 S. *M* 3.

Palgrave, R. H. Ingl., Dictionary of political Economy. Vol. 2. London, Macmillan. gr, 8. 864 p. *Sh.* 21.

Roberty, E. de, L'éthique. Le bien et le mal. Essai sur la morale considérée comme sociologie première. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50,

Rothe, Tancr., Traité de Droit naturel, théorique et appliqué. Tome III. Paris, Lecoffre.

Schober, H., Katechismus der Volkswirthschaftslehre. 5. Aufl. Besorgt von E. O. Schulze. Leipzig, Weber. 12. X,483 S. *M* 4.

Schwarz, Herm., Grundzüge der Ethik. Leipzig, Schnurpfeil. 16. 136 S. *M*. 0,40.

Spencer, Herb., The principles of Sociologie. Vol. 3. London, Williams & Norgate. 8. 644 p. *Sh.* 16.

Thomas, W. Cave, Cosmic Ethics; or the mathematical theory of evolution. London, Shmith, Elder & Co. 8. 318 p. *Sh.* 10/6.

B. Beiträge zur Ethik und zur Rechtsphilosophie.

Alimena, B., I limiti e i modificatori dell' imputabilità. 2do vol. Torino, Bocca. 8. VIII,472 p. *Lir.* 12.

Andrade, B. M., La antropologia criminal y la novela naturista. Madrid, Rivadeneyra. 8. 175 p. *Pes.* 2,50.

Arndt, Rud., Geisteskrank. Unzurechnungsfähig. Entmündigt. Greifswald, Abel. gr. 8. III,173 S. *M* 1,50.

*Baires, Carl., Filosofia de la Esperanza. 1ra parte: Pesimismo practico. Buenos-Ayres 249 p.

Birch-Reichenwald Aars, Kr., Die Autonomie der Moral mit besonderer Berücksichtigung der Morallehre Im. Kant's. Hamburg, Voss. gr. 8. 123 S. *M* 3.

Bleuler, E., Der geborene Verbrecher. Eine kritische Studie. München, Lehmann. gr. 8. IV,89 S. *M* 4.

Bononno, G., Il delinquente per passione. Studio di psicologia criminale. Torino, Bocca. *Lir.* 4.

Bouglé, C., Gewissensfreiheit. Aus dem Franz. v. Alph. Tauxe. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 162 S. *M* 2.

Dahn, Fel., Ueber den Begriff des Rechtes. Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie. Leipzig, Breitkopf & Härtel. Lex.-8. 18 S. *M* 0,75.

Dallemagne, J., Études sur la criminalitè 3 vols. Paris, Masson. 18. 212, 185, 214 p.

Dehlmann, Gust., Der Verbrecher. Ein psychologisches Problem. Neue (Tit.-)Ausg. Wien (1892), Breitenstein. gr. 8. III,205 S. ℳ 1,80.

Didio, C., Die moderne Moral und ihre Grundprincipien. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. IX,103 S. ℳ 2.

2. Bd., 3 Heft der ‚Strassburger thelog. Studien'.

Eleutheropulos, Abr., Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kant's Rechtsphilosophie. Leipzig, Strübig. gr. 8. 81 S. ℳ 2,50.

*Faure, S., La douleur universelle. Philosophie libertaire. Paris, Savine. 12. 476 p.

Ferrari, C., La filosofia del Diritto e la dottrina sociale. Genova, Ciminago.

—, Studio psicologico sul Diritto. Genova, Ciminago.

Ferrero, S. Lombroso, C.

Ferriani, Lino, Minderjährige Verbrecher. Versuch einer strafgerichtlichen Psychologie. Mit Original-Gutachten von Berenini, Brusa, Colajanni, Negri, Nordau, Pierantoni. Deutsch von Alf. Ruhemann. Berlin, Cronbach. gr. 8. XV,500 S. ℳ 8.

Flügel, O., Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 3. Aufl. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. VIII,243 S. ℳ 3.

Fragapane, S., Il problema delle origini del Diritto. Roma, Loescher. 300 p.

González del Alba, Pr., La imputabilitad ante las escuelas antropológicas. Estudio de derecho penal. Madrid, Fé. 8. 50 p. *Pes.* 1,25.

Günther, L., Die Idee der Wiedervergeltung in der Geschichte und Philosophie des Strafrechtes. III. Abth. 1. Hälfte. Erlangen, Bläsing. gr. 8. XXXVIII,648 S. ℳ 18.

Hildebrand, Rich., Recht und Sitte auf den verschiedenen wirthschaftlichen Culturstufen. 1. Thl. Jena, Fischer. gr. 8. IV,191 S. ℳ 5.

Humphrey, Will., Conscience and law; or, principles of human conduct. London, T. Baker. gr. 8. XIII,226 p. *Sh.* 4/6.

Kreibig, Jos. Clem., Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus. Wien, Hölder. gr. 8. VI,162 S. ℳ 3,20.

Lombroso, C., et Ferrero, La femme criminelle et prostituée. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 15.

Lubbock, Sir John, The use of life. New and cheaper edition. London, Macmillan. gr. 8. VII,200 p. *Sh.* 1/6.

Luzzatto, F., Saggio di Enciclopedia giuridica e di Filosofia del Diritto. Roma, Loescher. 176 p. *Lir.* 3.

M'Kechnie, Wm. Sharp, The state and the individual. An introduction to political science, with special reference to socialistic and individualistic theories. Glasgow, Maclebose. 8. 468 p. *Sh.* 10/6.

Maltese, F., Il problema morale. Vittoria (Sicilia), Velardi.

Marion, H., De la solidarité morale. 4me édit. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

Martín y Costea, A., La causalidad del delito. Ensayo crítico sobre las diversas escuelas que la estudian. Huesca, Pérez. 8. XXIII, 134 p. *Pes.* 2,50.

Newmann, R., Notas sueltas sobre la pena de muerte con un appéndice de F. H. Bradley. Santiago de Chile. 228 p.

Niemiromer, J. I., S. oben I. C. unter Studien, Berner —.

Payot, J., La educación de la voluntad. Traduc. de la 4. edic. frances. por M. Anton y Fernandez. Madrid, Minuesa. 4. XII,319 p. *Pes.* 4,50.

Pelizzari, V., Il delitto e la scienza moderna. Treviso, Zoppelli. 8. 454 p. *Lir.* 8.

Petrone, J., La filosofia del Diritto al lume del idealismo critico. Firenze. 36 p.

—, Le nuove forme dello scetticismo morale e del materialismo giuridico. Roma. 55 p.

Ragnisco, P., La preghiera nell' Etica moderna. Parte I. Venezia, Ferrari.

Scheffler, Em., Ueber die Begründung der sittlichen Gesetze. Berlin, Gärtner. 4. 15 S. ℳ 1.

Schuppe, Wilh., Das Recht und die Ehe. Berlin, Salinger. gr. 8. 16 S. ℳ 0,50.

Steinhagen, H. C., Nicht Christenthum, sondern Menschenthum, oder die ethische Selbständigkeit des Menschen. Leipzig, Wigand. gr. 8. 24 S. ℳ 0,30.

Thyrén, J. C. W., Abhandlungen aus dem Strafrechte und der Rechtsphilosophie. II.: Ueber Dolus und Culpa. 1. Thl.: Ueber die Möglichkeit einer Grenze zwischen Dolus und bewusster Culpa. Lund, Möller. gr. 8. VI,162 S. ℳ 4.

Tienes, Alf., Lotze's Gedanken zu den Principienfragen der Ethik. Heidelberg, Hörning. gr. 8. 58 S. ℳ 1.

Unold, Joh., Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung (nationale und ideale Sittenlehre). Leipzig, Hirzel. gr. 8. XVIII, 393 S. ℳ 5.

Vaccaro, M. A., Psicologia e procedura penale. Catania.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Arnswaldt, C. H. v., Die Revolution und der demokratische Socialismus. Schwerin, Stiller. gr. 8. 71 S. ℳ 1.

Asturaro, A., La sociologia, i suoi metodi e le sue scoperte. Genova, Tipogr. editr. Ligura. *Lir.* 4.

Benoist, Chr., Die Lehre vom Staat. Aus dem Französischen von L. A. Hauff. Zittau, Pfahl. gr. 8. XII,224 S. ℳ 2.

Biraghi, Il socialismo. Milano, Hoepli. 12. 300 p.

Bösch, J. M., Die entwickelungstheoretische Idee socialer Gerechtigkeit. Eine Kritik und Ergänzung der Socialtheorie Herbert Spencer's. Zürich, Speidel. gr. 8. IV,247 S. ℳ 3,50.

Buch, Leo v., Ueber die Elemente der politischen Oekonomie. 1. Thl.: Intensität der Arbeit, Werth und Preis der Waaren. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. V,240 S. (mit 1 graph. Taf.) ℳ 4.

Calwer, Rich., Einführung in den Socialismus. Leipzig, Wigand. 8. X,232 S. ℳ 3,50.

Cathrein, S. J., V., Das Privatgrundeigenthum und seine Gegner. 3. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. IV,96 S. ℳ 0,20.

5. Heft von »Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach«.

Cunningham, W., Modern civilisation in some of its economic aspects. London, Methuen. gr. 8. 244 p. *Sh.* 2/6.

Devas, C. S., Das Familienleben in seiner Entwickelung von der frühesten Zeit bis auf die heutigen Tage. Ein Beitrag zur Gesellschaftswissenschaft. 2. (Tit.-) Ausg. des Werkes: „Studien über das Familienleben!" Aus dem Englischen von P. M. Baumgarten. Paderborn (1887), Schöningh. gr. 8. XII,256 S. ℳ 3.

Deville, G., Principes socialistes. Paris, Giard & Brière. 12.

Di Bernardo, L., Problemi sociali studiati e risoluti. Serie 1ª. 2. ediz. con aggiunte e correzioni. Acireale, Donzuso. 8. 402 p. *Lir.* 4.

Drexler, Die sociale Gesellschaftsordnung und der Zukunftsstaat. Bern, Siebert. gr. 8. 62 S. ℳ 1.

Erwin, Will., De relatione inter auctoritatem et legitimam societatem potiora momenta, ut ad causam tanti ponderis accuratius tractandam excitentur optimates. Mainz, Kirchheim. 8. 24 S. ℳ 0,40.

Fairbanks, Arth., Introduction to Sociology. London, Paul & Trübner. 8. 290 p. *Sh.* 7/6.

Felix, Ludw., Entwickelungsgeschichte des Eigenthums unter culturgeschichtlichem u. wirthschaftlichem Gesichtspunkte. IV. Th. 1. Hälfte: Der Einfluss von Staat und Recht auf die Entwickelung des Eigenthums. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. X,504 S. ℳ 9,60.

Ferrari, C., La nazionalità e la vita sociale. Palermo, Sandron. 16. VIII,388 p.

Fischer, Arn., Die Entstehung des socialen Problems. 1. Hälfte. Rostock, Volckmann. gr. 8. VII,160 S. ℳ 9.

Fouillée, A., S. ob. I. D.

Garofalo, B. R., La superstición socialista. Traducción española por L. Marco. Madrid, Tello. 4. 248 p. *Pes.* 5,50.

Grabowsky, Norb., Das Elend der Menschheit, sein eigentlicher Grund und Zweck. Leipzig, Spohr. gr. 8. 41 S. ℳ 0,80.

Grave, J., La sociedad futura. Traducción por L. Marco. Madrid, Avrial. 4. 448 p. *Pes.* 9.

Grosse, E., Die Formen der Familie und der Wirthschaft. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. VI,245 S. ℳ 5.

Haas, Alb., Ueber den Einfluss der epikureischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Lehre vom Staatsvertrag. Berlin, Mayer und Müller. gr. 8. 115 S. ℳ 2.

Harper, J. Wils., Money and social problems. London, Oliphant & Anderson. 8. 380 p. *Sh.* 10/6.

Haushofer, M., Der moderne Socialismus. Leipzig, Weber. 12. IX, 301 S. ℳ 3.

Hertzka, Th., Freiland. Ein sociales Zukunftsbild. 10. (Tit.-) Aufl. Dresden (1893), Pierson. gr. 8. XXV,354 S. (mit Bildn.) ℳ 2.

Hight, G. Ainsl., Problems of common life. Leipzig, Twietmeyer. gr. 8. 104 S. ℳ 2.

Hitze, Fr., La quintessence de la Question sociale. Traduit par J. B. Weyrich. Louvain.

Hugo, C., S. Stegmann, C.

Hyndman, H. M., The Economics of socialism. Seven lectures on Political Economy. Twentieth Century Press. gr. 8. IV,257 p. *Sh.* 3.

Kidd, Benj., L'évolution sociale. Traduit de l'anglais, Paris, Guilaumin et Cie. 8. 346 p.

Kraus, Jos., Die wissenschaftlichen Grundlagen des Socialismus. Kritik der Marx'schen Werthlehre. Wien, Manz. gr. 8. 18 S. ℳ 0,40.

Langermann, Joh., Stein-Pestalozzi-Fichte in ihrer Beziehung zur socialen Frage der Gegenwart. Barmen, Steinborn & Co. gr. 8. 79 S. ℳ 0,80.

Laveleye, Em., Le gouvernement dans la démocratie. 3me éd. 2 vols. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 15.

Lehmkuhl S. J., Aug., Die sociale Noth und der kirchliche Einfluss. 3. Aufl. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. III,88 S. ℳ 0,70.

—, Die sociale Frage und die staatliche Gewalt. 3. Aufl. Freiburg, Herder. gr. 8. III,80 S. ℳ 0,70.

—, Internationale Regelung der socialen Frage. 3. Aufl. Freiburg, Herder. gr. 8. X,34 S. ℳ 0,35.

Vorstehende 3 Schriften bilden das 4., 6. und 7. Heft von »Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach«.

—, S. J., Aug., La Question sociale. Traduit par Dr. Frisch. Louvain.

Liesse, Andr., Die sociale Frage. Aus dem Französ. von L. A. Hauff. Zittau, Pahl. gr. 8. X,203 S. ℳ 2.

1. Bd. der »Bibliothek der socialen und politischen Wissenschaften Frankreichs«.

Mazel, Henr., La synergie sociale. Paris, Colin et Cie. 18. 56 p. *Fr.* 4.

Montseny, J., Sociología anarquista. La Coruña, Progreso. 4. 203 p. *Pes.* 1,25.

Morus, Thom., S. oben unter I. C.

Nicolaj, Leon., L'uomo e la società. Studio sociologico. Reggio Emilia, Caselli. 184 p.

Pesch S. J., Heinr., Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung. 1. Thl.: Einige Grundwahrheiten der christlichen Gesellschaftslehre. 1. Hälfte (Schluss). Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. III, S. 195–392. *M.* 1,60.

—, Dasselbe. 2. Hälfte. Ebenda. gr. 8. IX, S. 393—732. *M.* 2,80.

Vorstehende 2 Nummern bilden das 9.–11. Heft von »Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach«.

Petrone, I., La filosofia dell' anarchia. Roma. 26 p.

Price, L. L., Economic science and practice; or, Essays on various aspects of the relations of economic science to practical affairs. London, Methuen. gr. 8. 334 p. *Sh.* 6.

Rülf, J. Das Erbrecht als Erbübel, im Hinblick auf die zukünftige Entwickelung der menschl. Gesellschaft dargestellt. 2. (Tit.-)Aufl. Leipzig (1893), Friedrich. gr. 8. VIII,216 S. *M.* 3.

Santamaría de Paredes, V., El concepto de organismo social. Madrid, Impr. del Asilo de Huérfanos. 8. 215 p. *Pes.* 3,50

Sanz y Escartin, E., El individuo y la reforma social. Madrid, Murillo. 4. 448 p. *Pes.* 7.

Schäffle, A., Bau und Leben des socialen Körpers. 2. Aufl. 1. Band: Allgemeine Sociologie. Tübingen, Laupp. gr. 8. XIV,571 S. *M.* 12.

Schmidt, Br., Der Staat. Eine öffentlich-rechtliche Studie. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. VII,143 S. *M.* 3,40.

Schroeder, Ed. Aug., Das Recht in der geschlechtlichen Ordnung. Kritisch, systematisch und codificirt. Socialwissenschaftliche Rechtsuntersuchungen. 2. (Tit.-)Ausg. Leipzig (1893), Fleischer. gr. 8. X,390 S. *M.* 12.

—, Die politische Oekonomie. 3. Aufl. Leipzig, Fleischer. gr. 8. XVI,415 S. *M.* 8.

Schubert-Soldern, Rich. v., Das menschliche Glück und die sociale Frage. Tübingen, Laupp. gr. 8. XXXIV,351 S. *M.* 7,60.

Schüssler, Hug., Das Wesen der Welt und die Lösung der socialen Frage. 3. Aufl. Berlin, Späth. gr. 8. 100 S. *M.* 1,50.

Seal, Hor., The science of status. A study in Sociology. London, Williams & Norgate. gr. 8. 60 p. *Sh.* 2.

Secrétan, Charles, Sociale Schriften. In Auswahl übersetzt, eingeleitet und mit einem Schriftenverzeichniss des Vf.'s versehen v. E. Platzhoff. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. XXXVIII,235 S. *M.* 3,60.

Seeley, J. R., Introduction to Political Science. Two series of lectures. London, Macmillan. gr. 8. 402 p. *Sh.* 5.

Setti, E., Il Lamarckismo nella Sociologia. Genova. 8.

Sociale Frage. Die — beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach. 4.—7. u. 9.—11. Heft. S. unter Lehmkuhl, Cathrein u. Pesch.

Stegmann, C., u. Hugo, C., Handbuch des Socialismus. Zürich, Verlags-Magazin. gr. 8. IV,878 S. *M.* 12.

Stein, Ludw., Das Ideal des „ewigen Friedens" und die sociale Frage. Berlin. Reimer. 8. III,65 S. *M.* 1,20.

Stephen, Lesl., Social rigths and duties. Addresses to Ethical Societies. (The ethical Library.) 2 Vols. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8. *Sh.* 9.

Stolzmann, Rud., Die sociale Kategorie in der Volkswirthschaftslehre. 1. Grundlegender u. kritischer Theil. Berlin, Puttkammer & Mühlbrecht. gr. 8. VIII,426 S. *M.* 10.

Vacher de Lapouge, G., Les sélections sociales. Paris, Fontemoing. 8. XII,503 p.

Vierkandt, Alfr., Naturvölker und Culturvölker. Ein Beitrag zur Socialpsychologie. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8. XI,497 S. *M.* 10,80.

Warschauer, Otto, Geschichte des Socialismus und Communismus im 19. Jahrh. 3. Abth.: Louis Blanc. Berlin, Bahr. gr. 8. VI,163 S. *M.* 3.

Weiss O. P., Alb. Mar., Sociale Frage und sociale Ordnung od. Handbuch der Gesellschaftslehre. 3. Aufl. 2 Thle. Freiburg i. B., Herder. 8. XVII, XI,1162 S. *M.* 8.

4. Bd. v. W.' ‚Apologie des Christenthums'.

Wernike, Joh., Der objective Werth und Preis. Grundlegung einer realen Werth- und Preistheorie. Jena, Fischer. gr. 8. 116 S. *M.* 2,40.

Worms, Réné, Organisme et Société. Paris, Fontemoing. 8. 412 p.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Barthez, P. J., Théorie du Beau dans la nature et les arts. Ouvrage posthume. Paris, Vigot. 8.

Cicchitti-Suriani, F., S. ob. I. A.

Franke, J. H., S. ob. I. D.

Gonne, Chr. Fr., Das Schöne. Dessen Ursache und Wirkung in der Kunst und in der Natur. Dresden, Beyer. 12. 15 S. *M.* 0,25.

Hennig, C. R., Die Aesthetik der Tonkunst. Leipzig, Barth. 8. VIII, 231 S. *M.* 4.

Kaiser, Vict., Der Humanismus in der Kunst. Frauenfeld, Huber. gr. 8. 64 S. *M.* 1,20.

Kirstein, A., Entwurf einer Aesthetik der Natur und Kunst. Paderborn, Schöningh. gr. 8. VIII,324 S. *M.* 4,80.

Kumm, Karl, Untersuchungen über den Ursprung des Schönen. Entwurf einer empirischen Aesthetik der bildenden Künste. Hannover-Linden, Edel. gr. 8. 96 S. ℳ 1.

Laehr, H., Die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles. Berlin. Reimer. gr. 8. IV,160 S. ℳ 3.

Martinazzoli, A., S. ob. I. A.

Melisari, V., Arte e Scienza. Reggio Calabria. 62 p.

Milthaler, Jul., Das Räthsel des Schönen. Eine Studie über die Principien der Aesthetik. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VIII,134 S. ℳ 3.

Pole, Will., The philosophy of music. 4th edition. London, Paul & Trübner. gr. 8. 340 p. *Sh.* 7/6.

Rosanoff, W., Die Schönheit in der Natur und ihr Sinn. Moskau.

Santayana, G., The sense of beauty. Outlines of aesthetic theory. London, Black. gr. 8. *Sh.* 6.

Schmarsow, Aug., Beiträge zur Aesthetik der bildenden Künste. I.: Zur Frage nach dem Malerischen. Sein Grundbegriff und seine Entwicklung. Leipzig, Hirzel. gr. 8. 114 S. ℳ 2.

Volkelt, Joh., Aesthetik des Tragischen. München, Beck. gr. 8. XVI, 445 S. ℳ 8.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Argyll, Duke of, The philosophy of belief; or, law in christian Theology. London, Murray. 8. 578 p. *Sh.* 16.

Bautz, J., Grundzüge der christlichen Apologetik. 2. Aufl. Mainz, Kirchheim. gr. 8. VIII,158 S. ℳ 2.

Bragin, Al., Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthum. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. 80 S. ℳ 2.

De Broglie, Religion et critique. Oeuvre pusthume recueillie par C. Piat. Paris, Lecoffre. 16. LX,360 p. *Fr.* 3,50.

Deetz, Alf., S. ob. I. D.

Desertis, V. C., Psychic philosophy as the foundation of a religion of natural law. With an introductory note by A. R. Wallace. London, Redway. gr. 8. 350 p. *Sh.* 5.

Duhm, Bernh., Das Geheimniss in der Religion. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. 32 S. ℳ 0,60,

Harrison, C. G., The transcendental Universe. Six lectures on occult science, Theosophy and the Catholic faith. 2nd edition. London, Redway. gr. 8. 176 p. *Sh.* 2/6.

*Hettinger, Fr., Apologie des Christenthums. 7. Aufl. Hrsg. von E. Müller. 1. Bd.: Beweis des Christenthums. 1. Abth. Freiburg i. B., Herder. 8. XLIV,567 S. ℳ 4.

—, Dasselbe. 2. Bd.: Beweis des Christenthums. 2. Abth. Ebend. 8. 510 S. ℳ 4.

Koch, Em., Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Grundlegung. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. 148 S. ℳ 2,80.

Mayer, Glob., Das religiöse Erkenntnissproblem. I. Bd.: Zur Geschichte des relig. Erkenntnissprobl. 1. Thl.: Vom apostolischen Zeitalter bis Fichte. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. VIII,150 S. ℳ 2,25.

Moberly, R. C., Some aspects of reason and religion: their mutual interdependence. London, Longmans. gr. 8. 168 p. *Sh.* 4/6.

Neumann, A., S. unten X. B. *d*)

Paine, Thom., The age of reason: being an investigation of true and fabulous Theology. Edited by Moncure Daniel Conway. London, Putnam. 8. 208 p. *Sh.* 3/6.

Pfleiderer, Otto, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. Aufl. Berlin, Reimer. gr. 8. X,761 S. ℳ 10,50.

Pouplard S. J., P., Un mot sur les visions, révélations, prophéties. Paris, Téqui. 16. 176 p.

Schell, H., Die göttliche Wahrheit des Christenthums. (In 4 Büchern.) 1. Buch: Gott und Geist, 2. Thl.: Beweisführung. Paderborn, Schöningh. gr. 8. XII,726 S. ℳ 9.

Scholkmann, Ad., Grundlinien einer Philosophie des Christenthums. Anthropologische Thesen. Berlin, Mittler & Sohn. gr. 8. VII,327 S. ℳ 7.

Stalay, Vern., The natural religion. With preface by J. R. Illingworth. London, Mowbray. gr. 8. *Sh.* 2.

Wallace, Alfr. R., Miracles and modern spiritualism. Revised edition. With chapters on apparitions and phantasms. London, Redway. gr. 8. XVII,292 p. *Sh.* 5.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Aall, Anath., Der Logos. Geschichte seiner Entwickelung in der griech. Philosophie und der christl. Litteratur. I.: Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie. Leipzig, Reisland. XIX,251 S. ℳ 5.

Baynes, Herb., The idea of God and the moral sense in the light of language: being a philological inquiry into the rise and growth of spiritual and moral concepts. London, Williams & Norgate. gr. 8. 360 p. *Sh.* 10/6.

Carus, Paul, The gospel of Buddha according to old records. Cheaper edition. London, Swan & Sonnenschein. gr. 8 292 p. *Sh.* 2/6.

Carus, Paul, Das Evangelium Buddha's. Nach alten Quellen erzählt. Unter Mitwirkung des Vf.'s aus dem Englischen übersetzt von E. F. L. Gauss. Leipzig, Friedrich in Comm. 8. XII,352 S. ℳ 5.

Dahlmann, S. J., Heinr., Nirvāna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus. Berlin, Dames. gr. 8. XII,197 S. ℳ 5.

Davids, T. W. Rhys, Buddhism: its history and literature. London, Putnam. 8. 244 p. *Sh.* 6.

Delitzsch, Fr., Das babylonische Weltschöpfungsepos. Leipzig, Hirzel. Lex.-8. 160 S. ℳ 8.

Ehni, J., Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama. Leipzig, Harrassowitz. gr. 8. VII,163 S. ℳ 4.

Huth, G., Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetanischen des Jigs-med nam-mk'a hrsg., übersetzt und erläutert. 2. Thl.: Nachträge zum 1. Thl. Uebersetzung. Strassburg, Trübner. gr. 8. XXXII,456 S. ℳ. 30.

Kern, Otto, S. X. A. unter Wendland, Paul.

Reichenbach, Al. v., Buddhismus und Christenthum. Eine Auseinandersetzung. Rathenow, Haase. gr. 8. 20 S. ℳ 0,75.

Runze, G., Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft. III.: Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonâzeichens. Berlin, Gärtner. gr. 8. VIII,154 S. ℳ. 4.

Sellin, Ernst, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte. 1. Heft. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. VIII,240 S. ℳ 4.

Inhalt: Jahwe's Verhältniss zum israelitischen Volk und Individuum nach israelitischer Vorstellung.

Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Alterthum bis auf Alexander den Grossen. Deutsch von G. Gehrich. 1. Bd. 2. Hälfte.: Geschichte der Religion in Vorderasien. Gotha, Perthes. gr. 8. XX, und S. 217—445. ℳ. 4.

Vowinckel, E., S. unten X. A.

Wendland, Paul, S. X. A.

Wobbermin, G., Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristenthums durch das antike Mysterienwesen. Berlin, Ebering. gr. 8. VIII,191 S. ℳ 5.

Zimmern, Heinr., Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion. 1. Lieferung: Die Beschwörungstafeln Šurpu. Leipzig, Hinrichs. gr. 4. IV,80 S. (mit 19 Taf.) ℳ 20.

—, Vater, Sohn & Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung. Ein Problem für die vergleichende Religionswissenschaft. Leipzig, Hinrichs. gr. 8. 15 S. ℳ 0,50.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Blanc, E., Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine. 3 vols. Lyon.

Bragin, A., S. ob. IX. A.

Chabin, S. ob. I. A.

Charléty, S., Histoire du Saint-Simonisme (1825—1864) Paris, Hachette. 16. 498 p.

Cohen, Herm., Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Lange's Geschichte des Materialismus in 5. Aufl. Leipzig, Bädeker. gr. 8. S. XV—LXXVI. ℳ 1.

Erdmann, Joh. Ed., Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. bearbeitet von B. Erdmann. 2. Bd.: Philosophie der Neuzeit. Berlin, Besser. gr. 8. 928 S. Cplt.: ℳ 27.

Eucken, Rud., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwickelungsgeschichte der Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig, Veit & Co. VIII,492 S. ℳ 10.

Glogau, Gust., Das Vorstudium und die Anfänge der Philosophie. Eine historische Skizze. Aus dem Nachlass. Mit Vorwort und einem Nekrolog des Verfassers hrsg. von H. Siebeck. Kiel, Lipsius & Tischer. gr. 8. X,79 S. (mit 1 Bildn. und 1 Zeichn.) ℳ 2,40.

Gruber S. J., Herm., Le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours. Traduit de l'allemand par Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux. 16. 528 p.

—, Il positivismo dalla morte di Augusto Comte fino ai nostri giorni. Trad. da L. Cojazzi. Udine, Polo. 8.

Höffding, Harald, Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen. 2. Bd. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen übers. von F. Bendixen. Leipzig, Reisland. gr. 8. VI,677 S. ℳ 10.

Kachnik, Jos., Historia philosophiae. Olmütz, Promberger. gr. 8. III,113 S. ℳ 2.

Kern, Otto, S. Wendland, Paul.

Kirchner, Frdr., Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig, Weber. 12. VIII,432 S. ℳ 4.

Lanessan, La morale des philosophes Chinois. Paris, Alcan.

Lange, Fr. Alb., S. Cohen, Herm.

Löwenthal, Ed., Geschichte der Philosophie im Umriss für Studirende, sowie für jeden Gebildeten. 2. Aufl. Berlin, Hannemann. 8. 55 S. ℳ 0,90.

Penjon, A., Précis d'histoire de la philosophie. Paris, Delaplane. 12.

Plechanow, G., Beiträge zur Geschichte des Materialismus. I. Holbach. II. Helvetius. III. Marx. Stuttgart, Dietz. gr. 8. VIII,264 S. ℳ 3,50.

Rehmke, Joh., Grundriss der Geschichte der Philosophie zum Selbststudium und für Vorlesungen. Berlin, Duncker. gr. 8. VII,308 S. ℳ 4.

Rosenthal, Alice, Kurzer Leidfaden zur Geschichte der Philosophie. Reval, Kluge. gr. 8. 38 S. ℳ 2.

Strümpell, L., S. oben I. D.

Stumpf, C., Tafeln zur Geschichte der Philosophie. 4 Tfln. auf 3 Blatt in Fol. Berlin, Speyer & Peters. ℳ 0,80.

Susemihl, Franz, S. unten B. *a*).

Uphues, Gosw. K., Sokrates und Pestalozzi. Berlin, Skopnik. gr. 8. 45 S. ℳ 0,75.

Vowinckel, E., Religion und Religionen bei Schleiermacher u. Hegel. Eine Verhältnissbestimmung. Erlangen, Merkel. gr. 8. 63 S. ℳ 1,60.

Weber, Alfr., History of Philosophy. Anthorised translation by Frank Thilly from the 5th french edition. London, Longmans. 8. 642 p. *Sh.* 16.

Wendland, Paul, und Kern, Otto, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion. Berlin, Reimer. gr. 8. 119 S. ℳ 2.

Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 2. Bd.: Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8. VI,652 S. ℳ 9.

Wotschke, Th., Fichte und Erigena. Darstellung und Kritik zweier verwandter Typen eines idealistischen Pantheismus. Halle, Krause. gr. 8. IV,72 S. ℳ 1,50.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Albert, G., Die platonische Zahl und einige Conjecturen zu Platon, sowie zu Lucrez. Wien, Hölder. gr. 8. VII,48 S. (mit 1 Taf.) ℳ 1.

Bussell, F. W., The school of Plato: its origin, development and revival under the Roman Empire. London, Methuen. 8. 362 p. *Sh.* 10/6.

Caldi, G., Lo scetticismo critico della Scuola Pirroniana. Udine, Jacob.

Couturat, L., De Platonis Mythis. Paris, Alcan.

Deventer, Ch. M. van, Platonische Studien. Amsterdam, Van Looy.

Dufour, M., La constitution d'Athènes et l'oeuvre d'Aristotele. Paris, Hachette et Cie. 8.

Fino, G., Memoire di Filosofia egiziana. Torino, Loescher. *Lir.* 1.

Gassner, Jos., M. T. Ciceronis librorum de natura deorum argumentum explicavit. Salzburg, Dieter. gr. 8. 16 S. ℳ 0,60.

Gomperz, Th., Zu Aristoteles' Poetik. II., III. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. 22, 45 S. ℳ 0,70 bzw. 1,10.

Halévy, Él., La théorie platonicienne des sciences. Paris, Alcan. XL, 380 p. *Fr.* 5.

Hartmann, J. L. V., Notae criticae ad Platonis de republica libros. Pars I, lib. I—V. Haag, Nyhoff. gr. 8. XII,139 S. ℳ 4,25.

Horneffer, E., De Hippia maiore qui fertur Platonis. Göttingen, Dietrich. gr. 8. IV,70 S. ℳ 1,20.

Kleffner, A. J., Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Lex.-8. IV,98 S. ℳ 1,60.

Krieg, Max, Die Ueberarbeitung der Platonischen ‚Gesetze' durch Philipp von Opus. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. 40 S. ℳ 1,20.

Laehr, H., S. ob. VIII.

Maier, Heinr., Die Syllogistik des Aristoteles. 1. Thl.: Die logische Theorie des Urtheils bei Aristoteles. Tübingen, Laupp. gr. 8. X, 214 S. ℳ 4,60.

Pfleiderer, Edm., Sokrates und Plato. Tübingen, Laupp. gr. 8. XV, 921 S. ℳ 18.

Ritter, Const., Plato's Gesetze. Darstellung des Inhalts. Leipzig, Teubner. 8. IX,162 S. ℳ 3,20.

Vgl. oben I. C. unter Platon, Gesetze.

Rolfes, E., Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. Paderborn, Schöningh. gr. 8. IV,144 S. ℳ 3,20.

Schöffer, Val. v., Bericht über die in den Jahren 1892 und der ersten Hälfte des Jahres 1895 erschienene Litteratur zu Aristoteles *Ἀθηναίων πολιτεία*. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. 84 S. ℳ 3,60.

Stampini, E., Il suicidio di Lucrezio. Messina, d'Amico.

Susemihl, Fr., Bericht über Aristoteles und die ältesten Akademiker und Peripatetiker für 1894. Berlin, Calvary. gr. 8. 48 S. ℳ 1,80.

Wachtler, Jo., De Alcmaeone Crotoniata. Leipzig, Teubner. gr. 8. 104 S. ℳ 3,20.

Wendland, P., Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag zur Geschichte des hellenistischen Judenthums. Leipzig, Teubner. gr. 8. 80 S. ℳ 2,80.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Baumgartner, M., Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt. Münster, Aschendorff. gr. 8. XII,145 S. ℳ 5.

2. Bd. 4. Heft der ‚Beiträge z. Gesch. d. Philos. des M.-A.' (oben I. D.)

Crahay, E., La politique de S. Thomas d'Aquin. Louvain. *Fr.* 3.

Diekamp, Fr., Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. 1. Thl. Münster, Aschendorff. gr. 8. VIII,260 S. ℳ 4.

Ehrenpreis, Man., Kabbalistische Studien. I. Frankfurt a. M., Kauffmann. gr. 8. VI,48 S. ℳ 1,50.

Inhalt: Die Entwickelung der Emanationslehre in der Kabbala des 13. Jahrhunderts.

Mattioli O. S. A., Nic., Studio critico sopra Egidio Romano Colonna. Roma, Cuggiani. 16. X,284 p. *Lir.* 3,50.

Picavet, F., Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique. Paris, Leroux.

—, Discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Ingmar et de Jean Scot. Paris, Picard.

—, Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. Paris, Imprim. nationale. 47 p.

Wulf, M. de, Études historiques sur l'estétique de S. Thomas d'Aquin. Louvain.

c) Zur neueren Philosophie.

Allievo, G., Francesco Bacone alla corte d'Inghilterra. Torino, Tipogr. Subalpina.

Brede, Wilh., Der Unterschied der Lehren Hume's im *Treatise* und im *Inquiry*. Halle, Niemeyer. gr. 8. 50 S. ℳ 1,20.

7. Heft der ‚Abhandlgn z. Philos. u. ihrer Gesch' v. Erdmann (ob. I. D.).

Kästner, O., S. ob. I. C. unter Studien, Berner —.

Kayserling, Arth., Die Idee der Causalität in den Lehren der Occasionalisten. Ein Beitrag zur Geschichte des Cartesianismus. Heidelberg, vorm. Weiss' Sort. gr. 8. VIII,72 S. ℳ 1.

Nieten, O., Lessing's religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang und in ihren historischen Beziehungen. Nebst Anhang: „Grundzüge von L.'s Religionsphilosophie." Dresden, Naumann. gr. 8. 96 S. ℳ 1,50.

Otten, Al., Der Grundgedanke der cartesianischen Philosophie, aus den Quellen dargestellt. Zum 300jährigen Geburtsjubiläum Descartes'. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. VII,143 S. ℳ 3,20.

Reiner, J., Malebranche's Ethik in ihrer Abhängikeit von seiner Erkenntnisstheorie und Metaphysik. Mayer & Müller. gr. 8. IV,48 S. ℳ 1,20.

Strümpell, Ludw., S. ob. I. D.

Tönnies, Ferd., Hobbes' Leben und Lehre. Stuttgart, Fromann. gr. 8. XIII,232 S. ℳ 2.

2. Bd. von ‚Fromann's Klassiker der Philosophie'

d) Zur neuesten Philosophie.

Allievo, G., Federigo Herbart e la sua dottrina pedagogica. Torino, Clausen.

Birch-Reichenwald Aars, Kr., S. oben unter VII. B.

Brahn, Max, Die Entwickelung des Seelenbegriffes bei Kant. Leipzig, Fock. gr. 8. 66 S. ℳ 1.

Caldwell, Will., Schopenhauer's system in its philosophical significance. London, Blackwood. 8. 546 p. *Sh.* 10/6.

D'Aguanno, G., La Morale e il Diritto nel sistema filosofico di A. Comte. Palermo, Zapulla.

Desjardins, A., P. J., Proudhon. Sa vie, ses oeuvres et sa doctrine. 2 vols. Paris, Perrin. 12. XXIII,279; 303 p.

Diehl, C., P. I. Proudhon. Seine Bahn und sein Leben. 3. (Schluss-) Abtheilung: Sein Leben und seine Socialphilosophie. Jena, Fischer. gr. 8. VII,239 S. ℳ 4,50.

Dwelshauwers, G., Leçons sur la philosophie de Kant. Bruxelles, Bruyland-Cristophe. 8.

Eleutheropulos, Abr., S. ob. VII. B.

Faggi, Ad., F. A. Lange e il Materialismo. Firenze, Meozzi, 8. 120 p.

Fairbrother, W. H., The philosophy of Thomas Hill Green. London, Methven. gr. 8. 188 p. *Sh.* 3/6.

Förster-Nietzsche, Elisab., Das Leben Friedrich-Nietzsche's. 2. Bd. 1. Abth. Leipzig, Naumann. gr. 8. IX,341 S. (m. Bildn.) ℳ 8.

Friedrich, Joh., Jacob Frohschammer. Ein Pädagoge unter den modernen Philosophen. Einführung in das philosophisch-pädagogische System Frohschammer's. Fürth, Rosenberg. gr. 8. V,98 S. ℳ 1,50.

Geyer, Paul, Schiller's ästhetisch-sittliche Weltanschauung, aus seinen philosophischen Schriften gemeinverständlich erklärt. Berlin, Weidmann. gr. 8. XI,78 S. ℳ 1,60.

Gibson, W., The Abbé De Lamennais and the liberal catholic movement in France. London, Longmans. 8. 352 p. *Sh.* 12/6.

Goldfriedrich, Joh., Kant's Aesthetik. Geschichte. Kritisch-erläuternde Darstellung. Einheit von Form u. Gehalt. Philosophischer Erkenntnisswerth. Neue (Tit.-) Ausg. Leipzig (1895), Weber. gr. 8. VII,227 S. ℳ 5.

Grisebach, Ed., Schoppenhauer. Geschichte seines Lebens. Berlin, Hofmann & Co.. 8. XI,332 S. (m. Bildn.) ℳ 4,80.

Halleux, J., Les principes du positivisme contemporain. Exposé et critique. Paris, Alcan. *Fr.* 3,50.

Höffding, Har., Stören Kierkegaard als Philosoph. Stuttgart, Fromann. gr: 8. X,170 S. ℳ 1,50.

3. Bd. von ‚Fromann's Klassiker der Philosophie'

Josefowitsch, B., Ueber die philosophische Lehre des Grafen L. N. Tolstoi. Kiew.

Kornfeld, Heinr., Moses Mendelsohn und die Aufgabe der Philosophie. Berlin, Dunker. gr. 8. 37 S. ℳ 0,80.

Kronenberg, M., Kant. Sein Leben und seine Lehre. München, Beck. gr. 8. VII,312 S. ℳ 4,50.

Lasswitz, Kurd, Gust. Theod. Fechner. Stuttgart, Fromann. gr. 8. VIII,207 S. ℳ 1,75.

1. Bd. von ‚Fromann's Klassiker der Philosophie'.

Laurentius, Krapotkin's Morallehre und dessen Beziehungen zu Nietsche. Dresden, Piersen. gr. 8. 100 S. ℳ 2.

Mayer, Max E., Das Verhältniss des Sigmund Beck zu Kant. Heidelberg, Winter. gr. 8. III,52 S. ℳ 2.

Morselli, E., La teoria dell' evoluzione secondo lo Spencer. Milano.

Neumann, A., Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten Religionsphilosophie. Braunschweig, Schwetschke & Sohn. gr. 8. X,80 S. ℳ 1,50.

Neumark, Dav., Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer. Hamburg, Voss. gr. 8. XII,89 S. ℳ 2.

Norden, Jos., Die Ethik Henry Homes. Ein Beitrag zur Geschichte der englisch-schottischen Moralphilosophie im 18. Jahrh. Berlin, Rosenstein. gr. 8. 81 S. ℳ 1,50.

Nourrisson, Voltaire et le Voltairianisme. Paris, Lethielleux. 8.

Ritschl, Otto, Nietzsche's Welt- und Lebensanschauung in ihrer Entstehung und Entwicklung dargestellt und beurtheilt. Freiburg i. B. Mohr. gr. 8. VI,58 S. ℳ 1.

Romano, P., Ausonio Franchi. Savona, Ricci.

Stehr, H., S. ob. II. B.

Strümpell, Ludw., S. ob. I. D.

Tienes, Alf., S. ob. VII. B.

Tumarkin, Anna, S. ob. I. C. unter Studien, Berner —.

Velardita, Ant., Herbert Spencer e l'evoluzionismo. Roma, Balbi. 12. 35 p.

Villa, G., Sulla teoria psicologiche di Wundt. Milano, Bernardini.

Wallenberg, G., Kant's Zeitlehre. Berlin, Gärtner. 4. 20 S. ℳ 1.

Miscellen und Nachrichten.

Zur philosophischen Terminologie. Auf der letzten Versammlung der Görres-Gesellschaft zu Fulda wurde in der philosophischen Section der Wunsch geäussert, es möchte in unserem Jahrbuch der philosophischen Terminologie, insbesondere dem Verhältnisse der älteren zu den modernen *termini technici* mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. Wir können diesem Wunsche schon jetzt dadurch nachkommen, dass wir aus einem interessanten und lehrreichen, auf der 42. Philologenversammlung gehaltenen Vortrage von Dr. H. Schmidkunz, Privatdocent der Philosophie in München, der dieselben Gedanken eingehend darlegt, begründet und verallgemeinert, hier Einiges mittheilen.[1])

„Das von mir vorzuführende Thema besteht darin, die Kunstausdrücke der Philosophie und — wie bald gezeigt wird — auch anderer Fächer einer eigenen wissenschaftlichen Betrachtung zu unterwerfen. Dies ergibt ein Sondergebiet der Philosophie, und zwar zunächst wohl der Methodenlehre, dann auch der Philosophie überhaupt und endlich der Geschichte der Philosophie oder genauer, da dieser Name einer Geschichte der reinwissenschaftlichen Philosophie vorbehalten werden sollte, sowohl dieser als der historischen Philosophie.

„Sie wissen wohl, meine Herren, wie geringe Vorarbeiten hier vorliegen. Ausser Verstreutem — z. B. der Leibniz'schen Abhandlung »*De stilo philosophico Nizolii*«, die fast mehr negativ ist, und Beiträgen auf anderm Gebiet, auf anatomischem von Hyrtl, auf klinischem von Roth und Zimmerer — haben endlich die Arbeiten von Rudolf Eucken einen bedeutenden Anfang gemacht: nach der rein geschichtlichen Seite die »Geschichte der philosophischen Terminologie« (Leipzig 1879), nach der geschichtlichen und zugleich begrifflichen Seite die jetzt in ganz neuer Auflage erschienenen »Grundbegriffe der Gegenwart« (ebenda 1893).[2])

[1]) Wie sehr die Frage auch ausser Deutschland auf der Tagesordnung steht, zeigt das Preisausschreiben, welches von der Universität Cambridge inbetreff der Restauration der philosophischen Terminologie erlassen wurde, mit der Zusicherung des Welby-Preises von 50 Pfund Sterling. Auf Ersuchen bringen wir am Schlusse des Heftes das *Advertisement of Welby prize* zum Abdruck. — [2]) Hierher

„Den Erfolg einer Fortsetzung des so aussichtsreich Begonnenen haben jene Vorarbeiten leider noch nicht gefunden. Ich möchte in diese Lücke einzutreten versuchen, falls sich mir Musse dazu bietet, und hier sozusagen mit der fachwissenschaftlichen Oeffentlichkeit die besten Wege bebesprechen, auf denen dabei vorzugehen wäre. . . .

„So soll denn unser heutiger Gegenstand die Frage sein: Welche Aufgaben erwachsen durch das gestellte Problem einer wissenschaftlichen Behandlung des philosophischen *terminus technicus*?

„Die Terminologie der Philosophie kann nicht für sich allein — etwa durch das Nachschlagen von Definitionen —, sondern erst mit Hilfe der Sachen selbst verstanden werden. Diese Abhängigkeit, deren genauere Beweise sich allerdings erst aus einer Durchackerung des gesammten Gebiets ergeben würden, geht aber so weit, dass man überhaupt kaum eine Terminologie rein als solche zu pflegen vermag: sie wird unter den Händen ihres Bearbeiters zugleich eine Bedeutungslehre, ja eine systematische (wenngleich parteilos systematische) und geschichtliche Darstellung der philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Begriffe wie Probleme überhaupt. Damit hätte ich bereits einen der wichtigsten Leitgedanken meiner Beantwortung der obigen Frage gekennzeichnet.

„Es mag dies um so mehr zutreffen, als die philosophische Terminologie bekanntlich die verworrenste ist und dies just infolge einer grossen Verworrenheit in den Sachen. Während andere Terminologien, z. B. die anatomische, an Synonymien leiden, krankt die unsere an Aequivocationen, und zwar der verschiedensten Arten. Hier entsteht die schwerwiegende Frage: wie sollen wir uns dazu verhalten? Man sieht wohl bald ein, dass eine Aequivocation als solche (und Aristoteles gestattet sie sich fortwährend) noch nichts gar so Schlimmes ist; am wenigsten dann, wann sie rein terminologisch bleibt, d. h. wann zwei oder mehr streng abgegrenzte, hinreichend bekannte und bewusst festgehaltene Bedeutungen mit einem Namen bezeichnet werden. Derartiger Grundlagen für Bezeichnungen hat man in den übrigen Wissenschaften weit mehr als in der Philosophie; und darum ist dort eine Aequivocation, ja überhaupt jedes terminologische Problem im allgemeinen leichter und namentlich isolirter, d. h. mehr ein blos sprachliches, als hier. Die Frage der medicinischen Terminologie, ob für Tagblindheit und Nachtblindheit die Ausdrücke *Nyktalopie* und *Hemeralopie* richtig vertheilt sind, ist eine ziemlich einfache; die Frage der philosophischen Terminologie, wie sich Empfindung, Vorstellung, Gefühl auf die dadurch benannten Erscheinungen vertheilen, ist wenigstens heutzutage ganz von der — öfters gar nicht recht gefassten — Frage abhängig, wie sich diese Phänomene selbst gegeneinander abgrenzen. Solches ist eine Hauptursache

gehören übrigens auch das Aristoteles-Lexikon von Kappes und das Thomas-Lexikon von Schütz, welches letztere bereits in 2. Auflage erschienen ist.

des vielbeklagten terminologischen Wirrsals in der Philosophie und damit auch des Bedürfnisses — das anderswo weniger besteht — es zum Ackerfeld für eigentliche wissenschaftliche Thätigkeit zu machen.

„Eine andere Hauptursache jenes Chaos liegt in dem, was ich die »historischen Aequivocationen« nennen möchte. Viele *termini* besitzen mehrere nebeneinander wechselnde Bedeutungen; bei vielen aber, ja bei den meisten wechseln die Bedeutungen auch nacheinander, indem sie nicht minder als z. B. Staaten ihren Umfang, oder als Bauwerke ihren Inhalt, oder als Titel ihre Anwendung u. s. f. vergrössern, vermindern, vertauschen. Der Sinn, den ein Philosoph einem sonst gleichbleibenden Ausdruck unterlegt, ist oft schon bei seinem Nachfolger nicht mehr der nämliche; und summiren sich solche Aenderungen, so mag in der Endgestalt der Ausgang vielleicht gar nicht mehr zu erkennen sein. Als Hauptbeispiel zählt man hier gern die lange Bedeutungsreihe des Wortes Idee (Eucken »Geschichte« S. 199 f.). So haben oft die durch Kunstausdrücke bezeichneten Begriffe ihre Entwickelung, als wären sie lebende Wesen; und verschiedene Punkte in dieser Bildungslinie, für die alle doch die Formel, d. i. der sprachliche Ausdruck, gleich bleibt, das ist's, was wir historische Aequivocationen nennen wollen und ebenfalls der Schuld am terminologischen Nebel bezichtigten müssen.

„Diese Erwägungen vermitteln leicht die Beantwortung einer weiteren Hauptfrage: wie tief hat die Wissenschaft in jenen Wirrwarr verbessernd einzugreifen? Es scheint: nicht sehr weit; und was sie thun kann, das ist viel eher Sachliches als Sprachliches, das ist vor allem eine Aufräumung jener unsicheren Bezeichnungsgrundlagen in der Philosophie und ihr Ersatz durch festere, wie sie den übrigen Wissenschaften eigen sind. Die nächste Vorbedingung dazu dürfte — wie fast überall — eine genaue Beschreibung des Thatbestandes sein, die ja wohl in allen Gebieten bereits eine der einschneidensten Kritiken ist. Hier wird sie uns zu zwei Unterscheidungen leiten. Erstens zu der uns bereits geläufigen zwischen der sachlichen und sprachlichen Seite des Kunstausdrucks und mithin zu der uns bevorstehenden doppelten Verbesserungs-Arbeit: die sachliche Arbeit wird mindestens durch genauere Aufstellung der Fragepunkte gefördert, und sie erleichtert so die eigentlichen terminologischen Aufgaben; die sprachliche Arbeit ist dann in der Hauptsache vorgezeichnet und enger umgrenzt. Zweitens wird uns jene descriptive Kritik zu der Entscheidung der Philosophie als einer Wissenschaft und als einer Welt-Anschauung, letzteres zumal in der »historischen Philosophie«, führen. Danach gehören die Früchte des Philosophirens theils unter die Kategorien des Wahren und Falschen und des mehr oder minder Evidenten und Evidenzlosen, theils ausserhalb des Wahren und Evidenten sowohl als auch ihrer conträren Gegensätze, wo sie dann vom psychologischen Standpunkt aus meistens nicht unter Urtheils-, sondern

unter Vorstellungs- und Gemüts-, vom methodologischen Standpunkt aus nicht unter bleibende, allgemein giltige, sondern unter geschichtliche, geographische, völkerkundliche und ähnliche Kategorien fallen. Dies ergiebt für richtendes Eingreifen einen tiefen Unterschied: dort, bei Wahrheit und Falscheit, wird es in hohem Grad erfordert sein und nur weniges Nebensächliches dem individuellen Geschmack übrig lassen; hier, ausserhalb des Weichbildes von wahr und falsch, wird es nur in geringerem Maas zu thun finden und desto mehr vor dem sich selbst regelnden Gefühl der Betheiligten zurücktreten. Dort also aus der Erkenntniss des Thatsächlichen eine weitgehende Kritik, hier mehr ein Verbleiben dieser Erkenntniss beim richterlosen Begreifen.

„Nach all dem wird also die philosophische Terminologie weit mehr ein theoretisches als ein normatives Fach sein, und zwar um so eher, je enger sie nur Terminologie sein will. Was sie uns zu lehren hat, ist zunächst die Fülle der vorhandenen *termini technici* mit ihren Bedeutungen, die terminologische Fauna oder Flora; sie tritt nach dieser Seite als eine Naturgeschichte, einschliesslich Entwickelungsgeschichte, der philosophischen Kunstausdrücke auf. Ihre äussere Gewalt wird hier wohl am zweckmässigsten die eines alphabetischen Wörterbuches sein. Ein solches ist schon für weitere Kreise als volksthümliches, gemeinfassliches Nachschlagewerk dringend erwünscht; für engere Kreise als eine vorläufige Uebersicht über den vorhandenen Stoff, die zugleich einen erschöpfenden Stephanischen Thesaurus vorbereiten soll, und als eine erste Grundlage für die übrigen Aufgaben der Terminologie.

„Dieses Wörterbuch müsste seinen Inhalt aus der Vergangenheit und aus der Gegenwart, aus dem Bleibenden und aus dem Vergänglichen nehmen, gleichzeitig historisch und systematisch sein. Es müsste mit der Summe seiner Wörter zugleich auch die Summe ihrer Bedeutungen und dadurch in werthender Auswahl die gesammten Objekte der Philosophie sammt den Bemühungen dieser um sie, mithin alle philosophischen Gegenstände, Begriffe, Urtheile, Probleme, Lösungsversuche und Lehrsätze umfassen, soweit sie heute vorliegen — einschliesslich der durch den Fortschritt der Philosophie zwar überwundnen, doch durch ihr geschichtliches Gewicht noch bedeutsamen. Belegstellen aus den jeweils maasgebenden Autoren werden ebenso wie in grösseren philologischen Lexicis den Beweis für das Mitgetheilte und die Möglichkeit weiteren Nachforschens gewähren. Dass die recht zahlreichen Abkürzungen und Symbole nicht fehlen dürfen, ist selbstverständlich.

„Im Systematischen mag ein solches Werk als Ersatz für ein eigentliches Handbuch oder Handwörterbuch unsrer Wissenschaft dienen: 1) weil die Kunstworte nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich gedeutet sein wollen, und diese letztere Deutung bei der Eigenart des Philosophischen kaum je mit ein paar hinweisenden Worten, mit einer

»Adresse« abgethan sein kann; 2) weil gerade mit einem derartigen Werk das Publikum nicht nur ein Verbal-Lexikon, sondern zur Befriedigung eines lang angesammelten Bedürfnisses zugleich auch ein Real-Lexikon in die Hand bekommen möchte: man will »doch endlich einmal erfahren, was denn eigentlich *Deduction* und *Induction* sind« (und thut daran sehr gut). Endlich mögen sich 3) aus Unterrichts-Erwägungen für eine Vereinigung der mannigfachen Seiten des philosophischen Lehrstoffes unter einem terminologischen Dach analoge Gründe *mutatis mutandis* anführen lassen wie für die Concentration des fremdsprachlichen Unterrichts im Lexikon (Stowasser).

„Im Historischen wird — ehe an einen Thesaurus zu denken ist — allerdings eine Beschränkung auf die grossen Classiker der Philosophie einschliesslich geschichtlich bedeutsamer Autoren die Hauptfarbe des Buches geben müssen. Aber dennoch wird man in Einzelheiten über das einfache Nebeneinander von etwa einem Dutzend berühmter Namen hinausgreifen und sich bemühen, die umfangreichen Stromgebiete jener Ueberlieferung andeutend nachzuzeichnen, die von antiken, erst noch gar nicht technischen Wörtern durch alle erdenklichen fachwissenschafftlichen Schicksale hindurch bis zu uns heraufführt. Wir werden uns dabei wohl auf die uns naheliegenden Sprachen beschränken, also vom Indischen, Chinesischen usw. trotz vielverheissender Ausbeute vorläufig absehen, mit Ausnahme vielleicht einiger indischer Proben aus den genug zugänglichen Arbeiten Deussen's.

„Allein innerhalb dieser Beschränkung wird trotzdem noch längere Zeit eine klaffende Lücke bleiben, deren Ausfüllung hier wenigstens angebahnt werden könnte. Unsere wissenschaftlichen, zumal philosophischen Fremdwörter haben wir in erster Reihe aus dem Griechischen überkommen; dieser Ueberlieferungsstrom ging, von unmittelbaren Zuflüssen abgesehen, übers Lateinische. Doch nur ein Theil von ihm fluthete geradeaus vom Hellenischen ins Römische: eine Abzweigung floss aus griechischen Texten in syrische Uebersetzungen, von da weiter in arabische und mündete von dort aus schliesslich wieder in den lateinischen Hauptstrom. Diese Abzweigung ist noch sehr wenig, ihre Hauptmasse, die arabische Philosophie, nur erst bruchstückweise durchforscht (Vorabeiten von Dieterici).[1]) Wir brauchen Forscher, die, zugleich in der Philosophie, und in der semitischen Philologie geschult, die Wanderung der einzelnen *termini*

[1]) Hier ist übrigens auch die Uebersetzung und Bearbeitung des *liber de causis* und verschiedene Publicationen der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" von Cl. Baeumker und Frhr. v. Hertling zu verzeichnen. Baeumker gibt in seinem *Avencebrolis* (Ibn Gebirol) *Fons vitae ex Arabico translatus* einen *index nominum* und *index rerum*, welche beinahe die Hälfte des ganzen umfangreichen Bandes ausmachen. Hierher gehört auch J. Guttmann, „Die Philosophie des Salomon Ibn Gebirol" Göttingen 1889. D. R.

und Bedeutungen durch jene abgelegenen Gegenden verfolgen. Bis dahin werde auf diese fruchtbringenden Arbeitsthemen immer wieder hingewiesen, jede hier zu suchende Lücke im besonderen umschrieben.

„Haben wir so unser Wörterbuch fertig, dann wäre kaum etwas unwissenschaftlicher als zu glauben, eine philosophische Terminologie sei damit erschöpft. Sie wäre es, wenn die *termini* insgesammt ein bloses *collectivum* und nicht auch ein *genus* wären, und zwar ein natürliches *genus* mit sehr vielen Gemeinsamkeiten und reicher Gliederung in Arten. Ergibt die erstere Betrachtung eine *Terminologie* im Sinne des *-logie* als -lese wie in *Anthologie, Phraseologie,* so die letztere eine *Terminologie* im Sinne des *-logie* als -lehre wie in *Biologie, Psychologie.* Neben der Naturgeschichte des *terminus* die Naturlehre; neben einem Wörterbuch eine Grammatik. Und so nahe auch jenes dem Handwerksmässigen kommen mag, so weit entfernt sich diese davon. Es wäre einfach ein methodischer Grundfehler, Terminologie nur zu fassen als eine Behandlung der unzähligen einzelnen Synthesen, wie sie eben in den so und so viel Kunstausdrücken vorliegen. Die Wissenschaft muss von diesen zusammengesetzten Gebilden aus analytisch bis zu ihren Elementen vordringen, diese eben als gemeinsame Bestandtheile jener darstellen und durch solchen Unterricht jedesmal mit einem Schlag über alle verwickelten Einzelerscheinungen Auskunft geben, sofern sie Vertreter gerade des einen oder andern Elementartypus sind. Sie ermöglicht also durch ihre analytische Methode jedem Wissbegierigen, jene Synthesen, die ihm augenblicks vorliegen, selbst nachzubauen. Im näheren ist dies folgendermaassen gemeint.

„Jene Elemente fassen wir als Theile nach dem weitesten Gebrauch des Wortes, als physische, metaphysische und logische. In Anwendung auf unser Gebiet betrachten wir erstens die logischen Theile, d. i. die übergeordneten Klassenbegriffe. Eine zu ihnen vordringende Analyse lässt den *terminus* begreifen als untergeordnet der obersten Klasse »Zeichen«; innerhalb dieser wieder dem näheren *genus* »Name«, welcher Name weiters ein technischer und ein nicht-technischer, als technischer ein wissenschaftlicher und ein nicht-wissenschaftlicher sein kann, und so fort. Allein neben dieser Artenreihe haben wir mittels anderer Determinationen noch reichliche Nebenarten: die der synonymen und aequivocen Ausdrücke und dergleichen mehr. Nun scheint unser Gegenstand nur das philosophische Kunstwort zu sein; man merkt jedoch bald, dass eine analytische Theorie des philosophischen Fachausdrucks nur eine besondere Anwendung einer solchen des wissenschaftlichen Fachausdrucks überhaupt ist, und dass blos eine Handvoll Unterscheidungen just den philosophischen trifft. Wer anders aber als die Philosophie ist berufen, eine allgemeine Theorie des wissenschaftlichen Kunstwortes zu geben? So erweitert sich unsere Aufgabe, die im ersten Hauptstück auf eine

Naturgeschichte der philosophischen und einiger Hilfs-*termini* beschränkt war, zu einer Naturlehre des wissenschaftlichen *terminus*, vielleicht sogar des *terminus technicus* überhaupt; und dies gilt für jede der drei Richtungen unserer Analyse, der nach den logischen, den metaphysischen, den physischen Theilen.

„Zweitens. Bei den metaphysischen Theilen, den einzelnen Merkmalen selbst — deren meiste freilich auch in ihren Gruppirungen, den logischen Theilen, miteinbegriffen sind — haben wir es zunächst mit der grossen, uns schon bisher beschäftigenden Unterscheidung des Namens und des Benannten, des Bezeichnenden und des Bezeichneten, der sprachlichen und der sachlichen Eigenthümlichkeiten zu thun. Jenes die mehr philologische Aufgabe, wobei auch alle Redetheile, selbt Besonderheiten wie etwa der Gebrauch der philosophisch oft bedeutsamen Mehrzahl, durchzunehmen sind; dieses die mehr philosophische Aufgabe: dazu das Verhältniss beider, das Sprachphilosophische im weitesten Sinn. Dies alles führt schliesslich zu ausgedehnten geschichtlichen Fragestellungen, vielleicht einmal selbst zu Gesetzen des Bedeutungswandels ähnlich denen des Lautwandels. Eins davon dürfte schon heute bekannt sein: dass nämlich die Bedeutungsreihe vorwiegend im Realen einerseits, im Konkreten andrerseits beginnt, wobei besonders Technisches in verschiedenem Sinn hervortritt; und dass sie dann von dort aus hinüberwandelt zum Ipealen einerseits, zum Abstracten andrerseits, wobei wieder besonders Theoretisches in verschiedenem Sinn hervortritt.

„Drittens: die physischen Theile, draus der *terminus* besteht, insofern er nur Wort ist: seine Stücke. Fast alle unsere Wörter, namentlich aber die technischen, sind nicht blos Stämme, sondern bestehen sowohl aus diesen als noch aus mannigfachen Bildungsstücken. Selbstverständlich sind dies nicht einmalige, kehren vielmehr als Typen wieder; von ihnen handelt, inwiefern sie zur Sprache überhaupt gehören, die Grammatik, inwiefern sie gerade zu Kunstausdrücken führen oder benützt werden, ein Abschnitt aus der Theorie des *terminus*. Diese sind also die Zusammensetzungen im weitesten Sinn, insbesondre die Ableitungen. Hier eröffnet sich nach meinen bisherigen Erfahrungen einer der anziehendsten und wohl der umfangreichste Abschnitt der theoretischen Terminologie. Ein flüchtiger Einblick in die terminologischen Wirrsale lässt fürchten, dass man daraus nichts Festes, das heisst keine für grössere Gruppen gleichen Elemente aufstellen könne; ein tieferer Einblick lässt diese Schwierigkeiten noch unvergleichlich anwachsen. Trotzdem zeigt er zugleich wieder eine tröstliche Hoffnung auf Erfolg; doch verrät sich dabei eine merkwürdige Verschiedenheit. Unsre Betrachtung sondert sich hier einerseits für die Anfangsglieder der Zusammensetzungen, also zumal die Vorsilben (determinierender und modifizierender Art), andrerseits für die Endglieder, also zumal die Ableitungs-

silben. Nun stehen jene in weitaus günstigerem Lichte da als diese. Die Anfangsglieder sind von einer auffallend regelmässigen Bedeutung. Gleich das α– ist so. Fast immer ist es das *α privativum* : *Anaesthesie* = Empfindungslosigkeit. Und noch mehr: es gibt auch andre negative Vorsilben; ich nenne die griechischen δυς– und παρα–. Diese drei scheiden sich nun innerhalb unsrer terminologischen Flora sehr scharf: α– bedeutet einen völligen Mangel an der durch das folgende Zusammensetzungsglied bezeichneten Sache; δυς– einen theilweisen Mangel daran eine quantitative oder seltener qualitative Störung dieser, kurz eine Verschlechterung als solche; παρα– eine qualitative Abweichung von der für jene Sache giltigen Norm, das Danebengeraten. Diese Unterscheidung gilt zumal für die medicinische Terminologie und tritt innerhalb dieses Rahmens wieder ganz besonders schön in der Nomenklatur der Sprachstörungen hervor, die überhaupt ein Muster ist.

„An die bisher dargestellten Gebiete der Naturlehre und Gesetzgebung des philosophischen Kunstausdrucks sind noch zwei besondere Provinzen anzuschliessen, eine auf der sachlichen, eine auf der sprachlichen Seite. Dort ist es die Theorie und Kunst der Deutung philosophischer Aussagen und die der Auffassung ihrer Gedanken, im weiteren die der Deutung philosophischer Texte und der Auffassung ihrer Gedankenzusammenhänge, zumal der Systeme. Also die theorethisch-praktische Disciplin der philosophischen Hermeneutik; ihre Anwendung ist dann die philosophische Exegese oder Interpretation, eine Thätigkeit, weit schwerer und meistens weit unvollkommener durchgeführt, als der Anschein möchte glauben lassen. Unsre Zeit verräth schon durch ihren Mangel an philosophischen Commentaren — ohne deren analytische Sorgfalt die reproducirenden Synthesen in der Luft schweben —, wie weit sie darin hinter älteren Zeiten zurücksteht. Der Menge nach ist es mit philosophischen Uebersetzungen besser, der Güte nach aber noch schlechter bestellt. Sollten einst aus dem 19. Jahrhundert an philosophischer Litteratur nur einige Proben übrig bleiben, so wird uns hoffentlich ein gütiges Schicksal davor bewahren, dass diese in den unter den Namen Kirchmann's und Schaarschmidt's herausgekommenen Uebersetzungen bestünden. Dieses Gebiet philosophischer Leistungen ist eben wesentlich von einer richtigen Exegese abhängig, und diese wieder von einer Sachkentniss, die in unserm Fach nicht leichter genommen werden darf als in andern. Und es steht zu erwarten, dass ein tieferer Betrieb der philosophischen Terminologie die Interpretation klassischer Werke unserer Wissenschaft nicht minder fördern werde, als es umgekehrt sein dürfte.

„Nach der anderen, der sprachlichen Seite wollen wir nicht nur erforschen, welche Bewandtniss es mit den technischen Ausdrücken eines Philosophen hat, sondern auch, welche es mit den nicht-technischen und

ihrer Verbindung, also mit der gesammten Sprache eines der Unsrigen hat. Daraus entspringt eine Naturgeschichte der philosophischen Diction — dieses Wort als umfassenden Namen für die Sprache im engeren Sinn und für den Stil genommen. Eine besondere Gegend daraus sind die Bilder und Gleichnisse in der Philosophie, worüber Eucken 1880 gearbeitet hat. Der Ort der Anknüpfung jener neuen Naturgeschichte wäre innerhalb der Theorie des *terminus* die eigentliche terminologische Grammatik.

„So weit ein Grundriss der Aufgaben, die uns eine philosophische Terminologie im vollen Sinn des Wortes stellt.

„Nun aber, was ist jetzt zu thun, erstens um solche Arbeiten zu ermöglichen oder zu erleichtern, zweitens um eine etwaige künftige Thesaurirung des ganzen auftreibbaren Stoffes vorzubereiten? Die Hauptsache all dieser Bemühungen wird immer eine sachliche sein: die Begriffe so abzugrenzen, dass die technische Bezeichnung nicht mehr Mühe macht als anderswo. Wo Begriffe schon vorliegen und nicht erst geschaffen zu werden brauchen, wie also in klassischen Schriften, handelt sich's um eine Frage des reinen Erkennens: hier werden Commentare und Speciallexika nöthig sein. Für erstere hat vor allem Vaihinger ein Muster geboten; sein Kant-Commentar lässt erst so recht erkennen, wie unentbehrlich solche mikroskopische Arbeit ist gegenüber dem Absprechen über die Gesammtgestalt einer Philosophie nach dem Schema von *Idealismus* und dergleichen. Letztere, die Speciallexika, fehlen noch ganz.[1]) Einen kleinen Anlauf dazu nimmt ein Büchlein, das als jüngste einschlägige Neuheit genannt werden darf: ich meine die Uebersetzung von Humes »*Enquiry*« durch C. Nathansohn (»Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand« Leipzig, Friesenhahn, 1893), worin das Schwergewicht auf terminologische Strenge gelegt ist, deren Rechtfertigung durch einen Anhang mit ausführlichem Wörterverzeichniss geleistet wird.[2]) Auch der beklagte Verfall der philosophischen Uebersetzungsthätigkeit in unserer Zeit dürfte gerade eine solche Unternehmung zur Genüge begreiflich machen.

„Die ergiebigste Quelle für die Cultivirung unseres Bodens aber könnte wohl auf folgende Weise erschlossen werden. Unser Totalgebiet ist zugleich ein allgemein wissenschaftliches. Zu ihm gehören auch die über Erwarten zahlreichen Bestrebungen zur Terminologie der naturgeschichtlichen und medicinischen Wissenschaften, die verstreut in Fachzeitschriften auftauchen. Die Anatomen haben sogar, durch einen besonderen Ausschuss, eine mehrjährige Arbeit zur Feststellung ihrer Nomenclatur durchgeführt: Vorschläge zu einer Nomenclatur für die Typen der Inschriftsteine, ja selbst für die mathematischen Grössen und Operationen fanden sich auf unserem diesjährigen Tage ein u. s. w. Es

[1]) Trifft nach Obigem nicht zu. — [2]) Vgl. ‚Philos. Jahrb.' 1894. S. 318 f.

wäre schade, wenn die reichliche Summe dieser vielgestaltigen Posten ungefasst bliebe. Nun pflegt man auch für viel speciellere Gebiete Sammelrinnen des Verstreuten zu schaffen, die zugleich Quellen neuer Flüsse werden; so wurde gerade in einer anderen unserer Sectionen ein Archiv für arabische Lixikographie befürwortet. Warum sollte, was bereits viele der kleinsten Wissenszweige besitzen, nicht auch einer so weitgreifenden gemeinsamen Angelegenheit aller Gelehrten zu theil werden, also eine Special-Zeitschrift? Ich behaupte die Dringlichkeit eines

Internationalen Archivs für wissenschaftliche Terminologie,

wenn es auch zunächst nur in kleinem Anfang und Umfang als ‚Anzeiger' unter dem Schutze einer bereits bestehenden philosophischen Fachzeitschrift in Form einer Beilage zu ihr erschiene."

Man sieht, die Vorschläge und Aussichten des Redners gehen hoch und weit: ob sie sich in diesem Umfange realisiren lassen, mag ich nicht entscheiden. Ein beschränkteres, und also jedenfalls praktischeres Programm für uns wäre das Studium der Terminologie der *philosophia perennis*, von der antiken sokratischen Philosophie ausgehend und ihre Entwicklung durch die Patristik und Scholastik hindurch bis in unsere Zeit verfolgend. Gute Anfänge liegen in den oben genannten philosophischen Wörterbüchern vor; specieller ist auf die obigen Forderungen Cl. Bäumker in seinen Publicationen über die Geschichte der Philosophie des Mittelalters eingegangen, vorzüglich in seinem philosophisch und philologisch ausgezeichneten Werke, welches die Entwicklung des Begriffes der Materie in der griechischen Philosophie behandelt? Derselbe gedenkt die Entwicklung noch weiter durch die Patristik hindurch bis zur Scholastik zu verfolgen. Aber gerade aus diesem einen Beispiele kann man die Schwierigkeit der Aufgabe ermessen: wenn schon ein einziger Begriff so ausgedehnte Specialforschungen erfordert, wann soll man mit den unendlich vielen fertig werden? — Die Schwierigkeit kommt hauptsächlich von der Unmöglichkeit, die sprachliche Seite von der sachlichen zu trennen. Nun weiss man aber, wie zahllos die Meinungen und Streitigkeiten über den Inhalt der philosophischen Systeme im allgemeinen und einzelner Punkte derselben insbesondere sind. Man denke nur z. B. an den *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles. Es muss also der Forscher auf diesem Gebiete Philolog und Philosoph zugleich sein. Was aber besonders noch noththut, das ist ein echt historisch-kritischer Sinn, der wirklich die Thatsachen und nur die Thatsachen reden lässt. Denn auf keinem anderen Gebiete liegt die Gefahr so nahe wie hier, die späteren Entwicklungsstadien auf frühere Perioden zurückzudatiren, die eigenen Ansichten bereits in den Ausdrücken der Vorzeit zu entdecken. Nicht selten finden Gelehrte in den *termini* des Aristoteles schon die ganze Gedankenentwicklung, welche der scholastischen Ausdrucksweise zu grunde

liegt. Wie oft legen die Neuscholastiker in die Worte des hl. Thomas ihre eigenen Auffassungen! Man täusche sich also nicht über die Schwierigkeit einer Geschichte der philosophischen Terminologie selbst innerhalb einer engeren Sphäre!

Anzeige.

ADVERTISEMENT OF WELBY PRIZE.

A prize of £ 50, to be called the Welby Prize, is offered for the best treatise upon the following subject:

"The causes of the present obscurity and confusion in psychological and philosophical terminology, and the directions in which we may hope for efficient practical remedy."

Competition is open to those who, previously to October 1st, 1896, have passed the examinations qualifying for a degree at some European or American University.

The donor of the prize desires that general regard be had to the classification of the various modes in which a word or other sign may be said to posses 'meaning', and to corresponding differences of method in the conveyance or interpretation of 'meaning.' The committee of award will consider the practical utility of the work submitted to them as of primary importance.

The Essays, which may be written in English, French or German, must be typewritten and must extend at least to 25,000 words. They should be headed by a motto, and accompanied by a sealed envelope containing the name of the writer. They may be sent to any member of the undersigned committee of award, and must reach their address not later than October 1st, 1897. The right of publication of the successful treatise is reserved.

Professor Sully, 1 Portland Villas, East Heath Road, Hampstead, N.W.
G. F. Stout, University, Aberdeen, N.B.
Professor Titchener, Cornell University, Ithaca, N.Y.
Professor Külpe, Wurzburg, Germany.

Arrangements are being made to add a French member to the Comittee.

Der Gottesbeweis des hl. Anselm.[1])

Von Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Rom (Colleg. s. Anselmi).

(Fortsetzung, statt Schluss.)

IV.

26. Mehr als einmal wurde ein philosophisches Problem so gelöst, dass seine Lösung selber zum neuen Problem oder doch zum Quellpunkt verwandter Fragen und Räthsel wurde. Die Gründe dieser Erscheinung sind verschiedenartig. Das eine Mal handelte es sich um ein ganz centrales Problem mit unzähligen Radien; ein ander Mal war die gegebene Lösung keine volle, auch nicht unter dem Augenwinkel ihres Urhebers betrachtet; ein drittes Mal wurde von der Folgezeit Problem und Lösung unter Gesichtspunkte gerückt, die bis dahin entweder völlig übersehen oder nicht ausdrücklich hervorgehoben waren; ein viertes Mal fehlte es durchweg am richtigen Verständniss des ursprünglichen Gedankens, sei es, dass die Terminologie mangelhaft, sei es, dass sie zu fremdartig, sei es, dass sie zu vieldeutig war u. dgl. Ein fünftes Mal wollte man Consequenzen aus der vorgelegten Idee ableiten, die ihr nach Ursprung und Wesen ganz fremd sein mussten. Zu anderen Malen wirkten andere Factoren mit, um einem wirklich philosophischen Gedanken jene Wege, die sein Geschick zu befahren hatte, rauh und rauher zu gestalten.

Dem Geisteskind Anselm's, mit dem wir uns beschäftigen, ward ein keineswegs beneidenswerthes Loos zugerüttelt. Schwer schon war die Geburt — man lese das *Prooemium Proslogii* und bei Eadmer, *Vita Anselmi* l. I. c. 3 n. 26[2]) —; kaum trat es hervor, hatte es Gaunilo's Fehde zu bestehen; blieb es auch damals Sieger, Friede und Freude dauerten nicht zu lange: bald fand es falsche Freunde, die seinen Namen misbrauchten, bald offene Gegner, die ihm jeden Rechtstitel streitig machten; kein ernsterer Handel der Systeme und Schulen kam vor, in welchen es nicht verwickelt wurde; treue Helfer erstanden ihm wenige: so ist unter Mühsal und Leid aus Anselm's frischem Kind, dem der Ruhm und das Glück einst lachte, ein ergrauter Armer geworden, dem nichts geblieben als sein vergilbter, schwer zu lesender, aber nicht gefälschter Heimathschein, auf Grund dessen er Einspruch erheben will

[1]) S. diese Zeitschrift 8. Bd. (1895) S. 52 ff. u. 372 ff., 9. Bd. (1896) S. 280 ff.

[2]) Migne S. L. 158. 63 sq.

gegen so viele erfahrene Unbill: Mistrauen und Verkennung bei Freunden, Ausweisung bei der eigenen Sippe, Misbrauch bei Nachbarn, Aechtung bei voreingenommenen Richtern. Er will seinen guten Namen rehabilitiren.

Nach drei vorbereitenden Aufsätzen stellen wir uns in den folgenden zwei Abschnitten (IV. u. V.) noch die Aufgabe, zur Rehabilitirung des wahren und wahrhaft edlen, nicht des umgeprägten oder verzerrten Anselmischen Arguments, so viel als möglich beizutragen. Es soll daher ein Revisionsverfahren eingeleitet werden, das jene Gesichtspunkte, die bei der bisherigen wiederholten Verurtheilung des Arguments von grösserem Belang und entscheidenderem Einfluss gewesen zu sein erscheinen, gewissenhaft nachprüft.

Selbstverständlich fusst diese Nachprüfung wesentlich auf dem bisher Dargelegten. Es scheint demgemäss angezeigt, vorerst einige Ergebnisse zu recapituliren oder auch besser zu stützen, so dass der Kernpunkt der Frage möglichst offen liegt, Verwechslungen hintangehalten, Vorurtheile berichtigt, nothwendige Cautelen gewonnen werden. Darnach sind die Voraussetzungen des Beweises zu prüfen; dann die Beweisformen in's logische Verhör zu nehmen; weiterhin klarzustellen, ob Fehlgriffe oder Lücken vorkommen; endlich ob schlimme Consequenzen sich ergeben, und darauf der Entscheid zu geben.

27. Eines der bisherigen Resultate ist wohl dieses: Es ist ein historischer Irrthum, wenn man glaubt, die Koryphäen der Scholastik und namentlich der Hochscholastik seien entschiedene Gegner des Anselmischen Gedankens gewesen und stünden gleich einer geschlossenen Phalanx ihm gegenüber. Das Gegentheil ist Thatsache. Wollte also Jemand auf deren Autorität sich berufen, so müsste er beim jetzigen Verfahren einfach abgewiesen werden.

Einigen freundlichen Lesern war das (Jahrg. 1895 S. 388 f.) bezüglich des hl. Thomas Bemerkte zu knapp und zu dürftig. Ich begreife das. Man wird diese Kürze und Selbstbeschränkung aber leicht entschuldigen, wenn man bedenkt, dass eine eingehende Erörterung der fünf Stellen des hl. Thomas eine längere Abhandlung fordern würde. Um nun die Auffassung zu erleichtern und den gerechten Wünschen in etwa nachzukommen, mögen folgende Bemerkungen über die Stelle *Summa cont. gent.* l. I. c. 10 u. 11 Platz finden.

Als die Situation seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts entschieden zu ungunsten Anselm's sich verändert hatte, und die Benedictinerschule nach dem Tridentinum einigermaassen daran denken konnte, auf ihre eigene Tradition zurückzugreifen, war ihre Ueberzeugung diese: Zwischen Thomas und Anselm herrscht bezüglich der Gottesbeweise keinerlei Opposition, sondern nur Verschiedenheit der Ausdrucksweise. Zeuge dafür

sind De Aguirre und die Salzburger Benedictiner-Universität. Dies ist auch meine These. Sehen wir nun an genannter Stelle genauer zu.

a) Zunächst ist das eine gewiss, dass es nicht die gleiche Frage bedeutet, ob unsere Gotterkenntniss eine unmittelbare sei und mehr oder minder zum *habitus principiorum* gehöre: *num Deum esse, sit notum per se* —, oder ob aus dem Inhalt unseres christlichen Gottesbegriffes im Zusammenfluss mit den das actuelle Denken desselben begleitenden Erscheinungen psychologisch-dynamischer Art sich ein Argument für die reale Existenz Gottes gewinnen lässt: *num eo, quod Deus est quo maius cogitari nequit, Deum esse probari possit.*

b) Damit ist selbstredend auch das andere gewiss, dass es für Anselm und für Thomas keineswegs um die gleichen Ziele sich handelt, und damit zusammenhängend die Aeusserungen der beiderseitigen Gegner unmöglich im gleichen Sinne und Werthe genommen werden dürfen. *Si duo faciunt idem, non est semper idem.*

Des Aquinaten Ziel ist augenscheinlich eine systematische Vorfrage, um die nachfolgenden Demonstrationen der Existenz Gottes nicht von vorneherein als überflüssig und belanglos erscheinen zu lassen. Man lese z. B. nur die ersten Zeilen des Cap. 10 in der *Summa cont. gent.*, vergleiche dazu den Anfang von Cap. 12 und beachte den Beginn von Cap. 13.

Dagegen Anselm's Ziel ist keine Vorfrage, es ist die Kernfrage selber, ob in dem *quo maius cogitari possit* ein *elenchus* sich finde, der zur Formulirung eines Argumentes ausreicht. Vgl. *Apol.* c. 1.: „. . . . Ego vero dico: Si quo maius cogitari non potest non intelligitur *vel* cogitatur nec est in intellectu *vel* cogitatione, profecto Deus aut non est quo maius cogitari non possit aut non intelligitur *vel* cogitatur, et non est in intellectu *vel* cogitatione. Quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento." [1]) „. . . . Quod autem putas *ex eo*, quia intelligitur aliquid quo maius cogitari nequit, non consequi illud esse in intellectu, nec, si est in intellectu, *ideo* esse in re: certe ego dico: si *vel cogitari potest* esse, *necesse est* illud esse . . ." [2])

Die einzige Frage also für Anselm ist, ob der Denkact des absolut Extremen und Maximalen oder auch nur die nicht-irreale Denkbarkeit eines derartigen Maximalen eine Handhabe biete, um das dabei Vorausgesetzte als thatsächlich existirend oder auch als nothwendig existirend zu erweisen. Nicht also um die Genesis des Gottesgedankens, nicht um die Quellen dieser Genesis, nicht um die Leichtigkeit oder Natürlichkeit seiner Erwerbung handelt es sich, wie bei dem hl. Thomas, sondern einfach um die Bedingungen, charakteristischen Eigenschaften und Begleiterscheinungen des actuellen oder auch nur möglichen, dabei nicht irrealen Gottesgedankens: um die Wägung seines objectiven und realen Gewichtes handelt es sich.

c) Den Zielen entsprechen die Mittel, den Fragen die Antworten, den Aufstellungen die Beweise und Einsprüche der verschiedenen Gegner. Die Aeusserungen des Gegners beim hl Thomas sind, ob er sich Anselmischen, ob Aquinatischen Calculs bedient, ganz der Situation und ihren Erfordernissen

[1]) Migne 158, 249 A/B. — [2]) Ibid. B.

angepasst, d.h. die fremden Speculationen werden umgeprägt. Ein solcher Gebrauch und eine solche Benützung fremder Gedanken kann aber recht leicht zum Misbrauch, zur Verstümmelung, zur Verdrehung werden. Für den Augenpunkt, den der eigene Urheber des Gedankens hatte, folgt aus dem Colorit, das ihm ein Fremder gibt, von vornherein gar nichts. Ob nun richtiger Gebrauch, oder ob das Gegentheil vorliegt, muss von Fall zu Fall einzeln und genau untersucht werden, und zwar um so peinlicher und sorgfältiger, je subtiler die Unterschiede, und je feiner die Fäden sind, an denen der Nerv der beiderseitigen Spannung hängt.

Eine blose Confrontation der Worte Anselm's mit den Aeusserungen des Gegners nach ihrer materiellen Seite hin, sie mag noch so täuschende Aehnlichkeit ergeben, hilft nichts. Sonst wäre ja auch das vierte gegnerische Argument: *Amplius . . .*[1]) vollauf genügend, um das Verfahren des hl. Thomas selber im 3. Buche der *Summa c. gent.* Cap. 25 als verfehlt darzuthun. So wenig also daraus, dass der Gegner im Cap. 10 eine Argumentation des hl. Thomas falsch einschraubt, dies dem Aquinaten einen Abbruch thut, ebenso wenig darf es dem Prior von Beck schaden, wenn einer sich seiner Worte für einen Zweck bedient, der ihm persönlich ebenso fern lag als dem ihn schützenden Aquinaten.

Confrontirt man aber nicht nur materiell, sondern auch formell, so leuchtet unschwer ein, dass zweierlei Spannungen vorliegen: bei Anselm eine zugleich objectiv-ontologische und subjectiv-psychologische, beim Gegner in *S. c. gent.* aber bald das eine, bald das andere allein. In keiner von seinen Conclusionen wahrt dieser Gegner den charakteristischen vitalen Doppelnerv Anselm's. Vergleicht man obendrein die Einwände der beiderseitigen Gegner beim Aquinaten und beim Verfasser des *Proslogium,* so tritt der grosse Unterschied ganz grell zu tage:

Es stellt Anselm's Gegner gerade das in Abrede, was der Gegner des hl. Thomas (*cont. gent.* l. 1. cap. 10) zur sichersten Voraussetzung nimmt. Der erste sagt: Ich habe den objectiv-realen Gottesgedanken nicht und brauche ihn nicht. Der zweite sagt: Ich habe ihn naturnothwendig so klar wie $2 \times 2 = 4$ und brauche darum keinen Beweis und kann ihn gar nicht brauchen: es ist einfach lächerlich, wenn mir einer mit vielem Prunk und Apparat erst beweisen will, was ich unmittelbar in mir selber längst besser erfahren habe, als je ein Anderer mir klar legen kann.

d) Kein Wunder — das ist das dritte Gewisse —, dass auch die beiderseitigen Antworten differiren und daher ebensowenig wie die vorgenannten Unterschiede je einmal mit Recht als identische Werthe in die Rechnung eingestellt werden dürfen.

Anselm's Gegner erhält zur Antwort: Gut, Du magst sonst den objectiven Gottesgedanken nicht haben und ihn als berechtigt und als Realbegriff ablehnen: es gab und gibt ja Atheisten. Aber Du brauchst diesen Begriff, wenn Du mit mir, dem Theisten disputirst. Denn für mich und für alle Theisten ist Gott das *quo maius cogitari nequit.* Nun aber hast auch Du ganz sicher, ob Du willst oder nicht, das gleiche objective *quo maius neque Tu cogitare potes,* sobald Du überhaupt bei der Sache bist und bleibst.

---

[1]) l. c. cap. 10.

Denn α) der Inhalt eines *quo maius cogitari nequit* ist für jeden Denker gleich, da er eben den höchsten und extremsten ontologischen Werth repräsentirt. Dieser Inhalt ist also von Dir unabhängig, dagegen hängt Dein Denken ebenso wie das meinige von dieser Werth-Objectivität ab.

Aber auch β) die Wirkung dieses Denkinhaltes, wenn Du anders wirklich das denkst, was ich denke, ist bei Dir gerade die gleiche wie bei mir, dem Denkvermögen und der Denkexpansion gegenüber. Zur Ruhe oder zum Stillstand oder bis zum „Hieher und nicht weiter" kommt auch Dein Geist nur, wenn Du das denkst, was nicht nur subjectiv heute oder morgen oder übermorgen Dir ein letztes ist, über das hinaus aber Du selber ein andermal (und Andere schon heute) ohne Grenze hinausdenken können, sondern erst, wenn Du das denkst, über das weder Du, noch irgend ein Mensch je weiter hinausdenken kann, das mithin Dir und den Andern wiederum als objective Macht für die Denkwillkür sich präsentirt. Sobald Du nun so weit über Deine Subjectivität hinaus bis zur bezeichneten Objectivität gekommen bist, so denkst Du genau das, was ich denke, wenn ich sage: *„aliquid quo maius cogitari nequit"*.

Lehnst Du es ab, so weit hinauszudenken und so bis zum äussersten die Nerven Deiner Denkkraft zu spannen, gut, so kommst Du eben nie zu jenem Punkte, auf dem ich stehe, kannst also mich gar nicht erreichen und disputirst nicht mit mir, sondern mit Phantomen oder Fictionen subjectiv-individueller Art, die mir völlig gleichgiltig sind.

Lehnst Du diese Anstrengung und Expansion oder Extension nicht ab, so kommst Du auf den gleichen Punkt wie ich und alle, welche einen richtigen Gottesbegriff haben: Du bist beim objectiven *quo maius cogitari nequit* richtig angelangt, und die Sache steht nun so: Du sagst, dieses *quo maius cogitari nequit* sei kein Begriff realer Art, d. h. kein solcher, dem ausserhalb des Geistes ein thatsächlich existirender Träger und Inhaber entspricht. Ich aber sage: Es ist ein Realbegriff und gebe Dir zu beachten: Du und ich wie alle Andern sind in der Linie der grossen, grössern, grössten realen Begriffsinhalte in objectiver Art bis zum letztgrossen und extremgrössten gekommen, so dass wir durchaus, wir mögen subjectiv uns abquälen, wie immer wir wollen, nicht mehr weiter können.

Dieses Unvermögen ist als psychologische Erscheinung im einzelnen Denker zunächst subjectiv und individuell. Da sie aber bei Allen ohne Ausnahme wiederkehrt, so ist sie weiter auch universell und deshalb objectiv. Das heisst: Dieses Unvermögen hängt nicht von uns ab, sondern unsere ganze Subjectivität hängt von diesem Unvermögen ab, insofern sie dadurch begrenzt wird. Sodann afficirt dieses subjective und objective Unvermögen reale und concrete Träger oder Inhaber von Denkkraft, Denkthätigkeit, Denkanstrengung, Denkerschöpfung. Also ist diese Affection des Unvermögens in den einzelnen Trägern subjectiv und distributiv betrachtet selber eine reale Affection, die auf einem objectiven Gesetze beruht.

Nun haben wir weder das objective Gesetz selber gegeben, noch auch das subjectiv-reale Unvermögen und seine Afficirung uns selber besorgt: Wir sind also der Grund nicht.

Irgendwo muss aber doch ein Grund und zwar ein Realgrund dafür sich finden. Wo also, o Atheist, steckt dieser Realgrund?

Ich sage Dir, Du findest keinen, wenn Du nicht die Realexistenz eines Wesens zugibst, *quo maius cogitari nequit.* Das aber ist eben Gott.

e) Dem Gegner beim hl. Thomas aber werden ganz andere Dinge bedeutet in der philos. Summa l. 1. c. 11: Zunächst wird ihm klar gemacht, er habe fein säuberlich zu unterscheiden zwischen Angewöhnung und zwischen Natur, sonst laufe gar leicht ein Fehler unter, wenn wir den Ursprung oder die Erwerbungsart der Begriffe bestimmen wollen.

Dann wird ihm die Doppelart des *notum per se* eingeschärft. — Dabei hätte ja Thomas allerdings bemerken können, dass Anselm weit entfernt sei, die Existenz Gottes als ein *notum per se quoad nos* hinzustellen, weil sonst seine Worte und seine Handlungsweise und seine quälende Forschung nach einem Beweis reine Unbegreiflichkeiten wären. Aber, es handelte sich eben nicht um den hl. Anselm hier, sondern um einen Opponenten, der sich hinter dessen berühmtem Schild decken möchte. Somit war eine derartige Bemerkung nicht angezeigt.[1])

Darauf hört der Opponent, dass von der Kenntniss des Terminus „Gott" (wir können sagen: von der lexikologischen Bekanntschaft mit dem Worte „Gott") bis zur Bekanntschaft mit der Realität seines Begriffsinhaltes noch ein hübsch länger Weg sei.

Denn diesen Begriffsinhalt als den Schlagbaum aller Denkbarkeit fassen, ist eine Sache, von der manche der Alten keinerlei Ahnung hatten.

Man braucht gar nicht an die alten sogen. kosmologischen Pantheisten sich zu halten, man gehe zu den christlichen Theologen, welche sich mit dem Gottesnamen genauer beschäftigten, zum Damascener z. B.: man findet dort ebensowenig.

Wollte man aber auch zugeben, dass mit dem Namen „Gottes" von einem Jeden der Begriff der höchsten Denkbarkeit verbunden würde, so befänden wir uns damit immer doch nur in der Region subjectiver Denkbarkeit. Aus der Grenze subjectiver Denkbarkeit als solcher folgt aber noch reine weg nichts für die Grenze der objectiven Denkbarkeit, die in die Realität ausmündet. Wenn aber in unmittelbarer Erkenntniss *(notum per se, quoad nos)* nicht einmal die Objectivität des Gottesbegriffes feststeht, wie erst gar die Realität? Dazu bedarf es doch gewiss mindestens einiger Anstrengung. Oder nicht?

Muss man nicht zuerst darlegen, dass es absolut keinen höheren und grösseren Realbegriff mehr gibt als eben den Gottesbegriff? Die Antwort schliesst: „Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo maius cogitari non possit in rerum natura." Cont. gent. I, 11.

Und das ist die Antwort auf den ersten Einwand, der sich mit Anselm decken möchte.

Ich muss fragen: Von der etwas verschiedenen Ausdrucksweise abgesehen, wo ist denn da auch nur ein Haar in der Sache zu entdecken, das dem hl. Anselm

[1]) Eine solche Bemerkung war zudem höchst überflüssig und hätte sich sonderbar ausgenommen, da ja Anselm's Argument ebenso allgemein verbreitet als von den Schulauctoritäten geschätzt und angenommen war. (Dass einige dagegen disputirten, kann allerdings aus S. Bonaventura abgenommen werden. Der aber hat derlei Dialektiker bekanntlich energisch abgewiesen.)

nicht nach dem Herzen wäre? Und die Ausdrucksweise selber? Nun, sie ist derart, dass Anselm durchaus nichts einzuwenden hat, sondern sich beim hl. Thomas lieber bedanken mag, dass er seine Speculation so gut der Terminologie des 13. Jahrhunderts angepasst hat, wenn anders man nicht etwa Thomas und Anselm zugleich nach dem Recept späterer Jahrhunderte meistern will.[1])

Es folgt ein zweiter Einwand, der ganz gleissnerisch Anselm zur Schau trägt. Er supponirt schon die Existenz Gottes und die Erkenntniss seiner wesentlichen Eigenschaften. Er wird demgemäss auch abgefertigt. Umsichtig und nobel wie immer fügt der hl. Thomas einen Einwand an, der auf seiner höchsteigenen Speculation basirt. Es war dies auch nahezu nothwendig wegen der Sache und der Consequenzen.

Einen wesentlichen Unterschied zwischen *Summa contra gentiles* und den anderen vier Stellen bei Thomas gibt es nicht. Graduell scheint mir allerdings die breitere Auseinandersetzung in den *quaestiones disputatae* l. c. noch viel günstiger und durchschlagender. Man vergleiche sie nur genauer mit cap. 4 *Proslog.* bezüglich des Atheisten und beachte gefällig in den (Jahrg. 1895 S. 389) Art. II. citirten Worten das entscheidende *„in tantum"*

Mit diesen etwas längeren Bemerkungen haben wir in vorgreifender Weise einen Punkt erledigt, der später nicht zu umgehen war. Wollte nämlich Jemand sagen: Das Argument ist nichtig, denn es führt zur unmittelbaren (ontologistischen) Gotteserkenntniss, so möge er beim hl. Thomas darüber sich Raths erholen und begreifen: Mit nichten ist dem also.

28. Einen besonderen Nachdruck legten die vorausgehenden Artikel auf die schiefen Auffassungen, welche sich gewöhnlich mit der Bezeichnung: „ontologisches Argument" verbinden, und bemühten sich, denselben in mehrfacher Weise zu steuern: im Artikel I. durch den Hinweis darauf, dass ein rein ontologischer Charakter mit nichten zu Anselm's Worten passt; im Art. II. durch den Hinweis auf verschiedene Nuancen des Begriffes „ontologisch" und durch den Versuch einer Verständigung mit Gutberlet, Stöckl und Heinrich; im Art. III. durch den Hinweis auf die psychologischen Elemente, welche unverkennbar zur Geltung kommen und von Anselm beharrlich hervorgekehrt werden. Was eben vorher über den hl. Thomas ausgeführt wurde, kann zur Bestätigung und Beleuchtung des Früheren dienen. Doch dürfte es angezeigt sein, einige weitere Bemerkungen hier anzufügen, um Misverständnissen vorzubeugen und die Discussion vor Unklarheiten zu bewahren.

a) Will Jemand den Anselmischen Beweis „ontologisch" heissen, weil nun einmal der Name ziemlich eingebürgert ist, so habe ich nichts einzuwenden.

[1]) Was fängt man z. B. mit der Stelle im Commentar zum Lombarden an l. 1. d. 3. q. 1. a. 2 ad obi. 4.? War es nicht unerlässliche Pflicht des hl. Thomas, das Suppositum des hl. Anselm als Irrthum offen zu bekämpfen, wenn er es als solchen betrachtete?

Namen sind ja geduldige Dinge, und es handelt sich für uns keineswegs um blose Worte oder Bezeichnungen.

Gerade glücklich werde ich aber diese Bezeichnung nie finden können, weil die ontologischen Elemente des Beweises durchaus nicht dasjenige sind, was ihn charakterisirt, sondern seine Eigennatur in den psychodynamischen Factoren liegt, mit denen er dialektisch operirt. Diese empirisch erkannten psychodynamischen Elemente dürfen also durch die Bezeichnung „ontologischer Beweis" nicht von vorne herein ausgeschlossen werden.

b) Es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass der Begriff „Ontologie" für die verschiedenen philosophischen Lager keineswegs der ganz gleiche ist. Nicht einmal die Scholastiker selbst verbinden mit den Begriffen „Ontologie" und „ontologisch" immer und überall den gleichen Sinn. Derlei Vieldeutigkeiten sind aber in subtilen Fragen tödtliche Gifte und können nur durch genaue Umgrenzung des Sinnes zum Beginn der Untersuchung beseitigt werden. Wollte daher Jemand so vorgehen, dass er einfach sagte: Ein ontologisches Argument für Gottes Dasein gibt es nicht und kann es nicht geben; Anselm's Argument ist ontologisch; also ist es hinfällig —, so hätte er damit nur Behauptungen aufgestellt, deren Begriffe fixirt und deren Wahrheit von grund aus zu erweisen sind.

Welche Variationen die Bezeichnung „ontologischer Beweis" thatsächlich erfahren hat, möge man aus dem Artikel von Rosenkranz in Ersch & Gruber's Real-Encyklopädie abnehmen.

Ich selber habe mich in Art. II. an einen bestimmten Sinn gehalten und demgemäss für Anselm ihn abgelehnt. Da mir unterdessen keinerlei Momente irgendwo begegnet sind, die jene Ablehnung als unrichtig darthaten, so bleibt es bis auf weiteres sicher: Einen rein ontologischen Beweis im Sinne Gutberlet's, Zigliara's, Hontheim's und vieler Anderer hat Anselm nicht gegeben; alle Einwände somit, welche auf der genannten Voraussetzung ruhen, fallen für die jetzige Revision einfach weg.

c) Einer sehr heiklen Frage dagegen, die früher (1895 S. 374 n. 16) bei Seite gelassen wurde, soll hier nicht ausgewichen werden. Sie lautet: Kann es für den Scholastiker keinen ontologischen Gottesbeweis geben?

Ich antworte: Das Ja oder Nein wird davon abhängen, ob er den Stoff des Tractates der Ontologie so oder so abgrenzt, und ob er diese oder jene Aufgabe dieser Disciplin steckt.

Nimmt einer in die Ontologie das reale Infinitum hinein = *quo maius cogitari nequit,* so ist von der stofflichen Seite aus kein Hinderniss mehr da, ein ontologisches Gottesargument zu finden. Denn Gott und reales Infinitum sind *a parte rei* Eines. Die Ontologie supponirt die Realität jener Dinge, mit denen sie sich befasst, im allgemeinen, sieht aber von der Einzeln-Realität ab. Nun führt die Erörterung des Transfiniten, das gewiss ein streng ontologischer Stoff nach unserer gewöhnlichen Auffassung ist, schliesslich zu einem Objectiven, *quo maius cogitari nequit* und zugleich *quo maius esse nequit.* Ein solches Maximale aber sperrt sich gegen jede Realität blos allgemein-abstracter Art: es ist und bleibt ein einzigartiges Concret-Reales auch für den Ontologen. Nimmt er es also in seine Disciplin überhaupt herein, so beschäftigt er sich bereits mit dem realen Gott und wartet nicht erst die nachhinkende Schul-Theodicee ab. Sohin mag er selber um einen Beweis gefragt werden.

Hält sich dagegen der Ontolog ganz streng an die allereigenste Aufgabe, so hat er vom realen Infinitum die Hände wegzulassen und mit dem Transfinitum abzuschliessen, nachdem er bemerkt hat, dieses Transfinitum könne als allgemeine und abstracte Realität nur gelten, wenn ihm ein überragendes und concretes Reale den Untergrund gibt. In diesem Fall kann natürlich vom Ontologen kein Gottesbeweis, sondern nur die Vorbereitung zu einem solchen erwartet werden.

d) Aus dem Gesagten dürfte erhellen, wie wenig Grund vorliegt, den Ausdruck „ontologischer Gottesbeweis" gleich einem philosophischen Popanz zu scheuen, wie vorsichtig man jedoch mit dem Werth und mit der Werthung desselben umzugehen hat. Nebenbei kann daraus auch wieder einleuchten, dass dem für uns Scholastiker höchst unnöthigen, dabei aber doch so verfänglichen Ausdruck: „ontologischer Gottesbeweis" am füglichsten recht bald und deutlich für alle Zukunft die Thüre gewiesen würde. Oder wollen wir es wirklich mit dem Hegel-Schelling'schen Lager ein bisschen halten und Rosenkranz beipflichten, wenn er sagt (l. c.): „(Der ontologische Beweis) beruht auf der Ontologie, insofern er die Identität des Denkens mit dem Sein voraussetzt, welche Identität etwas ganz anderes sagen will, als eine Uebereinstimmung des subjectiven Denkens mit einem äusseren Gegenstand. Die Ontologie hat mit solchen äusserlichen Dingen nichts zu thun, sondern mit dem Wahrheits-Sein aller Dinge, mit dem Ansichsein des Seins. Der ontologische Beweis besteht demnach nicht darin, dass Gott existire, weil ich denke, dass er existirt, wie man diese Argumentation gewöhnlich auffasst; er besteht darin, dass Gott als die Identität von Sein und Denken sich dem diese Identität Denkenden als Grund des Seins und als das Wahrheits-Sein selbst manifestirt . . ." „Der erste, der den Gedanken dieses Beweises mit völliger Bestimmtheit erfasst, war Anselm . . . sein Ausdruck *Maximum* bezeichnet für ihn dasselbe, was wir jetzt *Idee* nennen würden . . ."

e) Der Name und die Auffassung des Anselmischen Beweises als *argumentum a simultaneo* ist entschieden vorzuziehen. Geändert wird sachlich allerdings dadurch nichts. Daher bleibt vom gegenwärtigen Verfahren auch aller Einspruch gegen Anselm ausgeschlossen, der auf diesen Titel sich stützen möchte. Will man einen scharfsinnigen Vertreter dieses Gesichtspunktes, so nehme man Lahousse zur Hand: Praelectiones Metaphysicae specialis . . . vol. III. Theol. nat. (Lovanii 1888) pag. 22 sqq. art. IV. u. pag. 92 sqq. art. VIII. Gegen die Ontologisten wird von Lahousse rühmenswerth vorgegangen. Dass aber Anselm als Ontologist zu behandeln ist, wird ohne jeden Beweis als sicher vorausgesetzt, und seine Aeusserungen demgemäss interpretirt.

Uebrigens ist für unsereinen schwer einzusehen, warum es denn immer neuer und höchst elastischer Bezeichnungen bedürfen sollte, um die Art und Weise, deren sich Anselm bedient, genügend prüfen oder auch charakterisiren zu können. Der Mann von Beck hat ja nicht auf verschiedene Schulsporte, wenn ich so sagen darf, seine Sache eingerichtet, sondern an jeden hinreichend denkgewandten Geist sich gewandt. Wozu soll es also dienen und frommen, durch pedantische Schulformeln ihn regelrecht umzubringen. *Naturam expellas furca, semper usque recurret!* Auch die raffinirteste Dialektik muss, wenn sie Werth haben will, im breiten Boden der Vulgär-Philosophie ihre eichenhaften Wurzeln nähren.

f) Es gibt eine Reihe anderer Wendungen, die sammt und sonders den gleichen Refrain haben: „ontologisch." So z. B. sagt man häufig, Anselm's Beweis ruhe auf der Begriffsdefinition Gottes und leite aus ihr die reale Existenz ab. Das ginge aber nicht an. Ich frage: Warum denn nicht? Kann man denn von einer Definition aus nie und in keiner Weise richtig argumentiren? Ich frage weiter, was soll es heissen: „Definition Gottes?" Ich frage überdies: Wie kommen wir denn zu dieser sogen. „Definition?" Ich frage ausserdem: Wer hat bewiesen, oder wo ist bewiesen, dass es für jeden Beweis einer Real-Existenz ganz gleich gilt, woher immer die Begriffe der „Definition" gewonnen werden, um ihn schon deshalb zu verdammen, weil er auf der Definition ruht? Ich frage endlich, wo ist jener Beweis, der nicht auf der Definition in seiner Weise ruht, wie der Anselmische in der ihm zukommenden Art?

Weiter unten (n. 32) haben wir Gelegenheit, die Beweisart Anselms nach den uns Scholastikern heimischen Classen zu prüfen. Mit dem „ontologischen Charakter" des Arguments sei hier solange definitiv abgerechnet, bis neue Momente vortreten.

29. Eine andere Classe von Gegnern Anselm's unterliegt anderen falschen Vorurtheilen und Beeinflussungen und muss wenigstens genannt werden, wenn wir auch auf sie keine besondere Rücksicht nehmen dürfen. Es sind Jene, welche überzeugt sind, Anselm habe bei seinen Factoren einen richtigen Beweis nie und nimmer finden können, weil er ja einer falschen Erkenntnisstheorie huldigte, dem Ultra-Realismus zu nahe stand, der sogen. Platonischen Begriffshypostasirung anhing, den Unterschied zwischen Glauben und Wissen oder zwischen Offenbarungslehre und rationaler Speculation verwischte, und was dergleichen landläufiger Verurtheilungen noch mehr sind. Vgl. Schwane u. A.

Gewiss, stünde es um Anselm's philosophische Forschung, Richtung und Methode gerade so, wie Rémusat, Cousin und eine Summe anderer Beurtheiler, die sich auf derlei Forscher verlassen, sie uns schildern, dann wäre es ein mitleiderregendes Unternehmen, seinen berühmten Gottesbeweis vertheidigen zu wollen. Gott aber sei Dank, diese Behauptungen sind sammt und sonders irrig. Somit ist die Lage für uns diese:

Wir betrachten den Gottesbeweis selber als ein „hic Rhodus, hic salta" und als ein „ex ungue leonem." Wären nämlich diese Verdicte berechtigt, so müsste sich die falsche Richtung Anselm's doch vor allem an seinem Argument hervorstechend äussern, da er dieses mehr als irgend eine andere seiner Leistungen überzeugt und beharrlich vertheidigte.

Gegen Roscellin hat er wenig Worte verloren und ist auf die Universalienfrage philosophisch gar nicht eingegangen. Wozu auch? Seit dem 6. Jahrhundert war in den Benedictinerschulen nichts anderes als der gemässigte, aristotelisch-scholastische Realismus gelehrt worden. Daran ändert Cousin mit seinen „Fragments" durchaus nichts.

Als Roscellin die Schrift *Cur Deus homo* angriff, hat Anselm (so viel wir wissen) kein Wort geantwortet. Die Zeitgenossen aber waren von der Keckheit

jenes unruhigen Dialektikers wenig erbaut und liessen sich in ihrem Urtheile nicht beirren. Man lese den von Schmeller edirten Brief Roscellin's nach, um davon sich zu überzeugen.[1])

An der Platonischen Ideenlehre ist keineswegs Alles und jedes schief oder falsch; jeder ernste Philosoph muss sie in einer richtigen Weise nützen; Anselm hat ein besonderes Verdienst sogar in diesem Betreff sich erworben. Von Begriffs-Hypostasirung findet sich aber bei ihm reineweg nichts. Ich darf fragen, wie der Philosoph oder Schriftsteller heisst, der diese Anklage aus den Texten, ohne sie falsch zu deuten, je bewiesen. Ueberdies wird dieser Punkt weiter unten (n. 33) Willmann gegenüber, nochmals zu streifen sein.

Ob Anselm zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden verstand, könnte doch hübsch von selber einleuchten — so sollte man meinen —, da es sich handelt um jenen Mann, der am Ende des 11. Jahrhunderts das wissenschaftliche Orakel seiner Zeit war, der allüberall bei seinen Erörterungen den dogmatischen Untergrund vom speculativen Ueberbau sorgfältigst auseinanderhält und die für alle Scholastik so charakteristische Formel aufstellte: *Fides quaerens intellectum*, der von Vielen (freilich irrthümlich) für den Vater der Scholastik gehalten wird, von einem Jeden aber unter jene Männer zu zählen ist, welche Perioden abschliessen und einleiten und in ganz ausserordentlicher Weise auf alle folgende Entwicklung eingewirkt haben. Anselm ist kein Rationalist, ist kein Theosoph, sondern ebenso origineller Philosoph wie systematischer Theolog. Man kann ihn nur verkennen, wenn man seine Methode zu sehr nach dem Maasstabe viel späterer Perioden mit ihren differenzirten Schulen misst, und zu wenig den richtig erklärten und wirklichen Anselm dem misbrauchten und falsch verstandenen Anselm entgegenhält. Auch in diesem Betreff thut eine gründliche Revision der üblichen Beurtheilung gewiss noth. Denn Schulformeln und Terminologien sind noch lange keine lebendigen Speculationen. Was aber bei Anselm in der Erkenntnisstheorie u. dgl. wesentlich anders sein soll als bei den besten Vertretern der Hochscholastik, wird durch blose Wiederholung von auctoritativen Orakeln nicht entschieden. Das zu bestimmen, bedarf es eines freien Blickes, einer sorglichen Vergleichung und einer männlichen Unabhängigkeit.

30. Endlich schliessen wir vom jetzigen Verfahren eine genauere Discussion mit jenen aus, welche meinen, Anselm habe zu wenig Logik studirt oder doch in dieser edlen Kunst nicht tief genug gesehen, und sei daher vom speculativen Thatendrang fortgerissen in der Wissenschaft so beiläufig das gewesen, was unter den Rittern des Mittelalters tjostirende Abenteurer oder gar Leute wie der nette Don Quichote waren.

Derartiges äusserten jüngst Stimmen französischer Zunge. So schreibt Hurtaud O. P. in der »Revue Thomiste«[2]): „Il y a dans l'esprit d'Anselme quelque chose de ces chevaliers errants du moyen âge, toujours en quête des luttes et de batailles, et que n'effrayaient les fosses ni les meutrières

[1]) Abh. der k. bayr. Akad. d. W. (philos.-philol. Cl.) 1851, V,189 ff. (Migne 178, 362.) — Vgl. auch Abaelard ep. 14. Migne 178, 357/8. — [2]) Jahrg. 1895 S. 334.

d'aucun donjon. Là où tout autre raison capitulerait, la sienne n'en a que plus d'ardeur à planter son drapeau." S. 353 lesen wir: „S. Anselme est l'un de ces génies passionés pour la science, impatients de connaître et de manifester la verité, »mais genies un peu aventureux« (Science catholique 15. Oct. 1893: Domet de Vorges), a-t-on pu dire, qui se laissent facilement aller à la tentation d'emporter la verité de haute lutte, par de tours de force qui n'aboutissent qu' à »de jeux d'esprit« (Monsabré, conférences. 1873. 4e conf.)" [1])

Dementsprechend wird Anselm von P. Hurtaud ordentlich in die Schule der Logik genommen.

Der hl. Kirchenlehrer aber dachte persönlich über sein logisches Wissen und Können so gut, dass er es öfters unter seiner und Anderer Würde hielt, auf gar zu nichtssagende Einwürfe zu antworten.

Eines ist richtig: im schulmässigen Betrieb der Logik hat sich seit Anselm manches geändert. Will man nun hergehen und vom hohen Geistesflug des Mannes in Beck verlangen, dass er ja bei jedem Tritt und Schritt anmerke, was Lehrer der Logik in späteren Jahrhunderten pedantisch anmerkten oder anmerken mussten, so kann es freilich nicht ausbleiben, dass S. Anselm's Füsse für diese kleinen Schuhe zu gross befunden werden. Aber ist das der Fehler der Füsse?

31. Nachdem so eine Reihe schädlicher Vorurtheile und schiefer Auffassungen abgewiesen ist, manche Cautelen für die weitere Erörterung vorgesehen wurden, der Gegenstand selber eine festere Umgrenzung gefunden hat, stellen wir nunmehr die wichtige Frage:

Was setzt denn Anselm bei seinem Beweis alles voraus und was stellt er als ausgemacht und sicher hin, was er nicht voraussetzen oder nicht mit Sicherheit behaupten durfte?

Er setzt voraus und behauptet:

1) dass wir eine Summe von Wahrheiten mit Gewissheit zu erkennen vermögen (z. B. Widerspruchsgesetz);

2) dass wir nicht nur subjective Denkformen, sondern auch wirkliche Sachen und Dinge, die inner- und ausserhalb unseres Geistes vorhanden sind, sicher und richtig aufzufassen vermögen (*rem esse intelligere: rem esse in intellectu; quod audit, intelligit; quod intelligit, in intellectu est;* Künstler u. s. f);

3) dass unsere Gedanken in meritorisch-objective und meritorisch-subjective d. h. in theils von uns unabhängige, theils von unserem Belieben abhängige sich theilen (*cogitari potest*; *cogitari non*

[1]) Ganz anders als jenen französischen Schriftstellern erscheint Anselm's Charakter bei Eadmer, Vita s. Anselmi l. I. c. VII. und bei S. Franc. Sal., Les vrays entretiens spirituels t. VI. p. 266 sqq. in der neuen Ausgabe von Annecy. 1895.

potest; fictive Insel; Wegdenken der Existenz von einem gegenwärtig Existirenden u. dgl.);

4) dass unsere objectiven Begriffe in real-werthige und ideal-werthige zerfallen, zu denen weiterhin die völlig irreal-werthigen sich gesellen; erstere seien nicht vorhanden im Geiste, wenn nicht die reale Existenz des Inhaltes als reale mitgedacht wird; die zweiten seien vorhanden, ohne dass die reale Existenz des Begriffs- oder Gedankeninhaltes mitgedacht werden müsse; die dritten seien diejenigen, deren Inhaltssubject und Inhalts-Prädicat sachlich unvereinbar sind, wie z. B. Feuer—Wasser;

5) dass absolut alle unsere Begriffe für den Moment des wirklichen psycho-physischen Denkens, d. h. kurz gesagt alle unsere actuellen Begriffe oder Gedanken nicht nur den zuständigen Real-, Ideal-, Irrealwerth haben und nicht nur von subjectiv-, objectiv-, zugleich subjectiv-objectiv-meritorischer Bedeutung (je nach den Umständen) sind, sondern überdies als psycho-physische Actualitäten ein unleugbares psycho-dynamisches Realgewicht ihrer eigenen Existenz besitzen;

6) dass unsere actuellen Irrealbegriffe werthlich unter den actuellen Idealbegriffen, und beide unter den actuellen Realbegriffen stehen, wenn es sich um die gleiche Richtung oder Sache handelt,

dass desgleichen die meritorisch-subjectiven unter den meritorisch-objectiven rangiren,

dass ausserdem das psycho-dynamische Realgewicht der actuellen Begriffs-Existenzen sich abstuft nach den zwei vorher bezeichneten Proportionen,

dass somit ein Abschluss und Gipfelpunkt all dieser Reihen nur dort gesucht werden kann, wo die relativen Maxima in einem absoluten Maximum sich zusammenfinden;[1])

7) dass dieser Abschluss für alle Menschen ohne Ausnahme, die einen solchen überhaupt wollen, ganz der gleiche sei, dann aber, und nur dann, erreicht werde, wenn eine psycho-dynamische und actuelle Begriffsexistenz vorliege, welche meritorisch alle Subjectivität der Objectivität ausliefert und letztere selbst so abschliesst, dass es sich nur mehr um den höchsten Realwerthsbegriff, nicht mehr um irreal- oder ideal-werthige handeln kann;

mit anderen Worten: dass der Abschluss unserer Denkdynamik dort erfolge, wo höchste Subjectivität, höchste Objectivität, höchste

[1]) Vgl. unten n. 33 (Willmann) und oben n. 28 *d* (Rosenkranz).

Irrealität, höchste Idealität in der Punktspitze höchster Realität in einheitlicher Begriffsactualität zusammenfallen[1]);

8) dass dieser Begriffsabschluss und Maximalgedanke, der bei uns eine innergeistige Existenzrealität hat, von uns nicht so sehr erzeugt, als vital erfahren wird und daher einen entsprechenden realvitalen Grund und Stützpunkt ohne oder ausser uns haben muss (Prosl. c. 4 u. Apol.);

9) dass dieser Grenz- oder Maximalgedanke = *aliquid quo maius cogitari non possit* als Gleichungswerth für den Begriff oder Gedanken des wirklich daseienden und Gott seienden höchsten Wesens figuriren darf (Prosl. c. 2. Apol. c. 9);

10) dass es ebensowenig einen höheren Gottesbegriff als einen höheren Realwerthsbegriff gebe als den christlichen Gottesgedanken, und dass daher gerade mit diesem christlichen Gottesbegriff ein vollwerthiger Gottesbeweis zu operiren habe, nicht aber mit minderwerthigen (Prosl. prooem. u. c. 5);

11) dass man zum christlichen Gottesbegriffe unter Handleitung der Erfahrungswelt bei richtiger Geistesarbeit (oder energischer Psychodynamik) kommen kann (Apol. c. 8);

12) dass dabei der nobelste Ausgangspunkt jenes Naturgebiet sei, das dem zu erforschenden unendlichen Wesen am nächsten stehe, nämlich unser eigenes Geistes- und Seelenleben (Monol. c. 66 coll. 33 ff.);

13) dass man jedoch niemals Gott so zu erforschen vermöge, als könnte man je ihn vollends fassen (Prosl. c. 15);

14) dass es zwar Leute gebe, welche Gottes Existenz ernstlich leugnen, dies aber nur entweder aus Stumpfsinn oder Unverstand oder Sophistik oder Misbrauch ihrer Freiheit zum entschiedenen Widerstand gegen die klaren Forderungen der Vernunft zu erklären sei (Prosl. c. 4 u. Apol. c. 1 u. c. 9 ff.).

Ich frage: Was ist von diesen Voraussetzungen und Behauptungen falsch? Und warum?

(Schluss folgt.)

---

[1]) NB. Höchste Irrealität ist für mich: Gott kann-nicht-existiren, höchste Idealität: Gott kann existiren. Laufen beide in der höchsten Realität zusammen, so werden sie umgewandelt zu: Gott muss existiren und muss existiren können. Dies der Sinn meiner Worte, die keinem Hegelianismus pflichtig sind. Wohl aber sind Subjectivität, Objectivität, Irrealität, Idealität pflichtig der actualen Realität.

Der Hypnotismus.

Von Domcapitular Prof. Dr. L. Schütz in Trier.

(Schluss.)

2. seiner Ursache nach.

61. Was nun zunächst die Hypnose, sie nur als Zustand eines künstlich erregten Schlafes betrachtet, angeht, so wird sie in ihren einzelnen Stadien, wie früher[1]) gezeigt worden, sowohl durch somatische oder körperliche, als durch psychische oder seelische Mittel zustande gebracht. Um sie alle noch einmal in kurzen Worten zusammen zu stellen, so gehören zu den somatischen Mitteln hauptsächlich: sanftes Streichen mit der Hand über den Körper, namentlich über den Kopf der Versuchspersonen hin, Hochhalten eines glänzenden Gegenstandes vor den Augen derselben, scharfes Ansehen derselben, leiser Druck auf die hypnogenen Punkte ihres Körpers, plötzlicher und starker Eindruck auf ihren Gesichts- und Gehörssinn; und die psychischen Mittel bestehen alle in einer besonderen Form von Suggestion oder Eingebung des Einschlafens. Anscheinend stehen die somatischen Mittel des Hypnotisirens auf gleicher Linie mit den psychischen, so dass jene, wie diese, als *causae efficientes s. perficientes* d. i. als die eigentlichen bewirkenden Ursachen der Hypnose zu betrachten wären. Lässt sich ja bei geschickter Anwendung jener somatischen Mittel auch der gewöhnliche, normale Schlaf erzeugen. So kann man z. B. ein Kind dadurch, dass man ihm mit der Hand sanft über den Kopf hin streicht, in gewöhnlichen Schlaf versetzen; wer einen sogen. stechenden Blick hat, erreicht bei einem Kinde dadurch das nämliche, dass er dasselbe mit seinen Augen scharf fixirt; und wenn man jemanden auf die hypnogenen Punkte seines Körpers leise drückt, geräth er zuweilen ebenfalls in den gewöhnlichen Schlaf. Allein bei näherer Untersuchung findet man, wie dies auch schon früher hervorgehoben wurde, dass die genannten somatischen Mittel im letzten

[1]) Jahrg. 1896 S. 36 ff.

Grunde doch nur psychisch wirken, insofern auch sie die Vorstellung des Einschlafens hervorrufen und dadurch die Suggestion unterstützen, letzterer gegenüber also nichts anderes als *causae adiuvantes* der Hypnose darstellen. Und es scheint sogar, als ob jene somatischen Mittel nicht einmal den ganz gewöhnlichen Schlaf direct oder unmittelbar, sondern nur vermittels der von selbst entstehenden Vorstellung des Einschlafens zustande brächten; wenigstens nehmen Prof. Forel, Dr. Liébeault und andere Forscher an, dass der gewöhnliche Schlaf die unmittelbare Folge eines psychischen Vorganges sei, nämlich der Autosuggestion, dass der Schlaf eintreten werde.[1]) Sonach wäre denn das hauptsächliche und eigentliche Mittel, die Hypnose zu bewirken, die Suggestion; und Prof. Wundt hätte recht, wenn er, das Gesagte verallgemeinernd, schreibt[2]):

„Zunächst betrachte ich es als festgestellt, dass die sogen. Suggestion, die Eingebung von Vorstellungen durch Worte oder durch Handlungen, die Hauptursache, wenn nicht die einzige Ursache für den Eintritt hypnotischer Zustände ist. Andere Einwirkungen, wie die Fixirung der Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand, namentlich das unverrückte Anstarren eines solchen, scheinen nur theils begünstigend, durch die Herbeiführung eines für den Eingriff von Suggestionen geeigneten gleichmässigen Bewusstseinszustandes, theils aber auch selbst suggerirend zu wirken, indem sie die Vorstellung eines eintretenden hypnotischen Schlafes erzeugen."

Weist nun aber die Beobachtung und Erfahrung darauf hin, dass von den äusserlich angewendeten Mitteln, jemand in Hypnose zu versetzen, die geschickt angebrachte Suggestion des Einschlafens die hauptsächliche und eigentliche Ursache ist, so hat man auch nur mit bezug auf die Suggestion jetzt näher zu untersuchen, ob sie für das Entstehen der Hypnose die eigentliche und ausreichende Ursache bilde, oder wenigstens ganz gut bilden könne, niemand also ihre Unzulänglichkeit gegenüber der besagten Wirkung im Ernste behaupten dürfe. Diese Untersuchung trifft übrigens im wesentlichen mit der in zweiter Linie anzustellenden Untersuchung zusammen, mit derjenigen nämlich, ob die Suggestion auch die eigentliche und hinreichende Ursache für diejenigen Erscheinungen bilde, welche an den Hypnotisirten mittels der Suggestion hervorgerufen werden. Es empfiehlt sich daher, beide Untersuchungen mit einander zu verschmelzen, wie es im Nachfolgenden denn auch geschehen soll.

62. Die Doppeluntersuchung betreffs der Suggestion und der Tragweite ihrer Wirksamkeit nimmt am passendsten ihren Ausgang

[1]) Vgl. Moll S. 187; Forel S 39. — [2]) A. a. O. S. 15. Vgl. Finlay S. 47 f.

von einer Darlegung der Thätigkeitsweise der Phantasie, sowie ihres Verhaltens zu den übrigen Vermögen des Menschen in seinem gewöhnlichen und normalen Leben, weil nämlich die Suggestion offenbar auf eine Beeinflussung und Gefangennehmung der Phantasie hinzielt und eine solche auch thatsächlich erreicht. Nach Lehre der Psychologie bethätigt sich nun die Phantasie auf willkürliche und auf unwillkürliche Weise. Für jetzt jedoch kommen hauptsächlich blos die unwillkürlichen Thätigkeiten der Phantasie in Betracht, weil diese ja während der Hypnose sozusagen an den Willen des Hypnotiseurs gebunden ist und deshalb keine willkürlichen d. i. vom Willen des Hypnotisirten hervorgerufenen und geleiteten Thätigkeiten entfaltet. Auf unwillkürliche Weise bethätigt sich aber die Phantasie dann, wenn sie durch die Wahrnehmung eines Sinnes zur Erzeugung einer Vorstellung oder eines Bildes von einem äusseren sinnfälligen Gegenstande angeregt wird. So gilt es für den Wach-, genau so auch für den Schlafzustand des Menschen. Freilich sind die Bilder der Phantasie während des Schlafes, die sogen. Traumbilder, gewöhnlich viel lebendiger und deutlicher, als die Phantasiebilder im Wachzustande, weil nämlich die äusseren Sinne mit ihren Thätigkeiten während des Schlafes fast gänzlich ruhen und infolge dessen das stille Wirken und Weben der Phantasie im Schlafe sehr wenig stören. Aus demselben Grunde werden die Bilder der Phantasie von ihr während des Schlafes auch viel leichter und länger festgehalten, als im Wachzustande, zumal wenn sie aus irgend einem Grunde ein lebhaftes Interesse erwecken. Und wenn dann ein Phantasiebild einmal ein besonderes Interesse erregt, so kann es kommen, nicht blos im Schlafe, sondern auch im Wachzustande, dass dadurch die Aufmerksamkeit der Seele von den Wahrnehmungen der Sinne in dem Grade abgezogen wird, als ob dieselben gar nicht stattfänden, ähnlich wie ja auch zuweilen ein ganz intensiver Sinneseindruck den eines anderen Sinnes vollständig paralysirt, weil er die Aufmerksamkeit der Seele ganz für sich in Anspruch nimmt. Indem aber die Phantasie auf Anregung irgend eines Sinneseindruckes zur Thätigkeit übergeht, erzeugt sie kein beliebiges Bild, nicht das Bild eines beliebigen äusseren Gegenstandes, sondern nur ein solches, welches dem Gegenstande der jedesmaligen Sinneswahrnehmung mehr oder weniger ähnlich ist, und reiht ihrem ersten Bilde, wenn sie noch andere erzeugt, auch nicht beliebig andere an, sondern nur solche, welche mit ihm in einem natürlichen Zusammenhange stehen, mit anderen Worten: sie befolgt in ihrem Thun

und Treiben die Gesetze der sogen. Ideenassociation. Mit diesen ihren verschiedenen Bildern übt nun die Phantasie auf die übrigen Vermögen des Menschen, mag er wachen, mag er schlafen, einen mächtigen Einfluss aus, einen weit grösseren, als man auf den ersten Blick vermuthen sollte. Wie wäre es, um hier nur ein ganz gewöhnliches Beispiel dieses Einflusses anzuführen, sonst möglich, dass jemand nicht blos durch die Wahrnehmung des Gähnens bei anderen, sondern auch durch die blose Vorstellung des Gähnens selbst zum Gähnen veranlasst werden kann! Freilich, wie alles das mit einander zusammenhängt, ist für uns ein Geheimniss, ein Naturgeheimniss, und wird es auch wohl immer bleiben. Nur an einer Stelle lässt sich der Schleier des Geheimnisses ein wenig lüften. In dem sinnlichen Begehrungsvermögen des Menschen liegt nämlich, wie in jedem anderen seiner Vermögen, von Natur aus ein Drang oder Trieb, sich dem Vermögen entsprechend zu bethätigen, und zwar in dem Begehrungsvermögen der Trieb, nach demjenigen zu begehren und zu streben, was die Sinne oder die Phantasie ihm jedesmal als Object und Ziel vorhalten.[1]) Dieser sinnliche Trieb kommt auch immer zu seinem Rechte, wenn er von der Vernunft nicht überwacht und von dem Willen nicht beherrscht wird. Das kann man am deutlichsten bei Kindern beobachten, welche noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind, und ebenso bei Erwachsenen, welche den Vernunftgebrauch, gleichviel durch welche Ursache, zeitweise oder für immer vollständig verloren haben. Sie alle folgen mit ihrem sinnlichen Begehren, wenn sie sich selbst überlassen sind, ohne weiteres den Wahrnehmungen ihrer Sinne, sowie den Vorstellungen ihrer Phantasie. Nun ruht aber Vernunft und freier Wille mit ihrem Einflusse auf das sinnliche Begehungsvermögen durchgängig bei allen Menschen im Wachzustande zuweilen und während des Schlafes fast immer. In diesen Zeiten der Ruhe kann sich daher der natürliche Trieb des sinnlichen Begehrungsvermögens in seiner ganzen Stärke geltend machen, so zwar, dass er auch den Willen mit seiner spontanen Thätigkeit in's Schlepptau nimmt. Und so kommt es denn z. B., dass manche Menschen in unbewachten Augenblicken des Wachzustandes gesticuliren und mit sich selbst reden, und dass andere während des Schlafes ganz das nämliche thun oder gar noch umherwandeln, auf- und niedersteigen und arbeiten. Derartige Thätigkeiten sind also, wie man sieht, Trieb-

[1]) Vgl. s. Thomas, In 3. *de anim.* 15 *a* u. *b*.

handlungen, keine Handlungen des freien Willens[1]), wie auch schon früher[2]) gesagt worden.

63. Ganz ähnlich oder vielmehr ganz gleich haben wir uns nun auch das Wirken und Walten der Phantasie bei einem Menschen zu denken, welcher unter dem Einflusse der Suggestion steht, weil ja die Natur der Phantasie sammt den sie beherrschenden Gesetzen durch die Suggestion nicht geändert werden kann. Soll also jemand durch die Suggestion in künstlichen Schlaf versetzt werden, so hat man zuerst seine äussere Umgebung so zu gestalten, dass sie dem Einschlafen günstig wird, all die früher[3]) angegebenen Umstände also zu schaffen, welche auch dem Eintritt eines gewöhnlichen Schlafes förderlich sind. Die natürliche Folge davon ist, dass die Versuchsperson mit ihrer Aufmerksamkeit von demjenigen, was sie zerstreuen könnte, so viel als möglich abgelenkt und ferngehalten wird. Alsdann sucht man die Aufmerksamkeit der Versuchsperson auf den Schlaf hinzulenken, indem man etwa eine kürzere oder längere Zeit lang von dem Schlafe, von der Leichtigkeit, ihn herbeizuführen, und von seinen wohlthuenden Wirkungen spricht[4]), wodurch die Person zum Einschlafen noch mehr disponirt wird. Endlich gibt man ihr die Vorstellungen der verschiedenen Vorgänge, in denen das spontane Einschlafen sich vollzieht, einzeln nach einander durch Worte ein, d. i. man suggerirt sie ihr, aber genau in derselben Ordnung, in welcher die Vorgänge beim spontanen Einschlafen auf einander folgen, indem man etwa so zu ihr spricht[5]): „Geben Sie nach; Ihre Lider sind schwer, Ihre Glieder erschlaffen, der Schlaf kommt, schlafen Sie!“ Bei einigen Versuchspersonen freilich, zumal bei solchen, die schon ein und das andere Mal hypnotisirt worden sind, genügt schon die kurze Suggestion „Schlafen Sie“ für sich allein, weil nämlich die suggerirte Vorstellung des Einschlafens dadurch sozusagen im selben Momente die Vorstellungen der Vorgänge, welche dem eigentlichen Einschlafen vorausgehen, nach dem Gesetze der Ideenassociation von selbst weckt[6]); und dazu bedarf die Phantasie sehr wenig Zeit, viel weniger, als man nöthig hat, um jene Vorgänge aufzuschreiben, ja aufzuzählen, wie man dies aus der Zeit, die ein anscheinend langer Traum thatsächlich in Anspruch nimmt, erschliessen kann.[7]) Die eingegebenen, wie die von selbst erwachenden Vorstellungen, welche die

[1]) Vgl. Finlay S. 40 ff.; Wundt S. 51 f., 62 f. u. 67. — [2]) Jahrg. 1896 S. 386 ff. — [3]) Jahrg. 1896 S. 46 f. — [4]) Jahrg. 1896 S. 40. — [5]) Jahrg. 1896 S. 40 f. — [6]) Vgl. Wundt S. 48. — [7]) Vgl. oben S. 139 f.

Phantasie fesseln, tragen alle das Gepräge einer besonderen Frische und Lebendigkeit, weil die von ihren Objecten abgezogenen äusseren Sinne zu eigentlichen Wahrnehmungen nicht mehr fähig sind und solche darum die Vorstellungen der Phantasie nicht leicht stören und trüben können. Infolge dessen werden die vorgestellten Vorgänge für Wahrheit und Wirklichkeit gehalten. Damit aber nicht dennoch etwa ein Zweifel an der Wirklichkeit des Vorgestellten aufkomme, muss die Eingebung des Einschlafens mit grosser Bestimmtheit gemacht werden; denn sobald ein solcher Zweifel entsteht, beginnt von seiten der noch nicht ruhenden Vernunft die Controlle des Vorgestellten d. i. der Vergleich desselben mit wahrgenommenen Dingen, und damit ist dann die ganze Wirksamkeit der eingegebenen Vorstellung vereitelt. Wenn nun die Vernunft und der Wille ihre Oberherrschaft in *regno animae* überhaupt nicht geltend machen, oder es zu spät und deshalb nicht mehr mit ausreichender Energie thun, so streben die der Phantasie untergeordneten Vermögen des Begehrens mit der ihnen eigenen Spontaneität und Triebkraft nach demjenigen, was die Phantasie ihnen als Object und Ziel vorhält, und führen von selbst die dazu nöthigen Bewegungen und Thätigkeiten aus. So werden denn der Versuchsperson in der That die Augenlider schwer, ihre Glieder erschlaffen wirklich, sie merkt thatsächlich, dass ihr der Schlaf kommt, sie schliesst endlich die Augen und schläft ein. Sicherlich finden beim künstlichen Einschlafen, ähnlich wie bei dem ganz gewöhnlichen und spontanen, auch physiologische Veränderungen des Grosshirns statt, namentlich seiner Rindensubstanz, in welcher die Sinnesvermögen ihren Sitz zu haben, und von wo aus auch die Thätigkeiten der Vernunft und des Willens beeinflusst zu werden scheinen; allein bis jetzt kennt man jene physiologischen Veränderungen nicht, und es ist sehr die Frage, ob man sie jemals kennen lernen wird.[1]) Im übrigen ist es für jetzt auch ganz gleichgiltig, Näheres darüber zu erfahren, weil ja auch für sie die bewirkende Ursache jedenfalls zunächst in der Suggestion und in der durch dieselbe einer Versuchsperson beigebrachten Vorstellungen der Phantasie gelegen ist, oder doch zum wenigsten das contradictorische Gegentheil davon nicht bewiesen werden kann.[2])

64. Da nun bei demjenigen, welcher in den Zustand der Hypnose versetzt ist, die äusseren Sinne mit ihrer Thätigkeit mehr oder

[1]) Vgl. Moll S. 215 f.; Preyer S. 95 f.; Wundt S. 24 ff. u. 81; Finlay S. 52 f. — [2]) Vgl. Forel S. 101.

weniger ruhen, und auch Vernunft und Wille ihren controllirenden und hemmenden Einfluss bei ihm gewöhnlich nicht mehr geltend machen, so ist es natürlich, dass die Phantasie des Hypnotisirten einerseits von dem Hypnotiseur, auf welchen die Aufmerksamkeit des ersteren stets gerichtet ist[1]), durch Eingebung neuer Vorstellungen viel leichter und lebhafter erregt werden, und dass sie andererseits mit diesen Vorstellungen eine weit stärkere und ausgedehntere Wirkung auf die übrigen Vermögen des Hypnotisirten ausüben kann, als beides vorher im Stadium des Hypnotisirtwerdens der Fall war. Und hieraus erklären sich zur Genüge, so scheint es wenigstens, alle früherhin aufgezählten hypnotischen Erscheinungen, welche man als verbürgt betrachten darf.

65. Zunächst scheint es offenbar zu sein, dass die hypnotischen Erscheinungen, welche auf vegetativem Gebiete thatsächlich nachweisbar sind[2]), nämlich Zunahme und Abnahme der Körpertemperatur, des Appetits, der Verdauung, des Stoffwechsels und der Stoffausscheidung, Ekel und Wohlbefinden, die secretorischen und exsudatorischen Vorgänge, wie Schweiss-, Speichel- und Thränenabsonderung usw., ihre hinreichende Ursache in der Suggestion entsprechender Phantasievorstellungen haben. Und so muss man es aus dem Grunde annehmen, weil sachlich ganz genau dieselben Erscheinungen, wenn sie im Wachzustande und ohne alle Suggestion seitens eines anderen stattfinden, ihre hauptsächliche bewirkende Ursache anerkanntermaassen in den Vorstellungen einer aufgeregten Phantasie haben. Man denke z. B. daran, dass es jemanden aus Schrecken vor etwas oder aus Freude darüber, was er nur in der Phantasie, nicht aber in Wirklichkeit vor sich hat, ganz kalt überläuft oder ihm warm um's Herz wird, wie man zu sagen pflegt; dass einem anderen aus Angst vor einer eingebildeten Gefahr das Haupthaar plötzlich erbleicht; dass bei einem dritten infolge widerwärtiger Erzählungen und Schilderungen das Gefühl des Ekels entsteht; dass das sogen. Versehen schwangerer Frauen d. i. ein Entsetzen derselben wegen eines widerwärtigen Anblickes schlimme, oft die allerschlimmsten Folgen für ihre Leibesfrucht hat[3]); dass ferner jemand aus Angst vor einer Gefahr schwitzt, die ihm nur seine Phantasie vor- und ausmalt; dass einem andern schon dann, wie man zu sagen pflegt, der

[1]) Vgl. Moll S. 189. — [2]) Vgl. Jahrg. 1896 S. 136 ff. — [3]) Vgl. s. Thomas, S. th. 1. p. q. 110. a. 2. obi. 1., q. 117. a. 3. ad 2. u. 3. p. q. 13. a. 3. ad 3.; Cont. gent. l. 3. c. 103; De malo q. 4. a. 8. ad 13.

Mund wässert, wenn er sich seine Lieblingsspeise mit ihrem lieblichen Wohlgeschmacke lebhaft vorstellt; und dass einem dritten Thränen in die Augen kommen, wenn er etwas Rührendes hört oder liest. Freilich haben wir keinen Einblick, auch nicht einmal von ferne, in die Art und Weise, wie die Phantasie mit ihren Vorstellungen, sei es im Wachzustande, sei es in der Hypnose, auf den Organismus des Menschen und auf die in ihm und an ihm sich bethätigenden vegetativen Vermögen einwirkt; aber das verschlägt auch für jetzt nichts, weil davon die Erkenntniss der Thatsache, dass die Phantasievorstellungen einen solchen Einfluss haben, nicht berührt wird, wie denn auch sonst die Nichterkenntniss des „Wie" einer Erscheinung auf die Erkenntniss ihres „Dass" ja niemals einen sie erschütternden Rückschlag ausübt.

66. Was sodann die übrigen hypnotischen Erscheinungen betrifft, so lässt sich nicht blos nachweisen, dass dieselben von den Phantasievorstellungen abhängig sind, sie gestatten zudem auch noch, die einen mehr, die anderen weniger, einen Einblick in das „Wie" ihrer Abhängigkeit. So gilt es schon, um mit ihnen zu beginnen, von den oben[1]) angeführten hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Bewegung, der willkürlichen sowohl, als der unwillkürlichen Bewegung. Dass beide Arten von Bewegung bei Hypnotisirten durch Suggestion beeinflusst werden können, beweist die Thatsache, dass solche Bewegungen auch im Wachzustande der Menschen einer Einwirkung von seiten der Phantasie und ihrer Vorstellungen unterworfen sind, und zwar nach den nämlichen Richtungen hin, wie in der Hypnose. So ist es ja, um auf einige unwillkürliche Bewegungen hinzuweisen, allgemein bekannt, dass im Wachzustande eines Menschen sein Herz- und Pulsschlag, sowie seine automatischen Athmungsbewegungen durch Phantasievorstellungen sehr erfreulicher oder sehr schrecklicher Dinge beschleunigt bezw. verlangsamt werden können, und dass Schrecken oder Angst vor etwas, was die Phantasie ihm vorstellt, auf seine Darmbewegungen bald treibend, bald störend einwirken. Nicht minder ist es bekannt, was die willkürlichen Bewegungen eines Menschen im Wachzustande betrifft, und zwar sowohl die in Form einer Hemmung, als die in Form einer Erregung, dass einerseits z. B. jemand aus Angst oder Schrecken vor einem Phantasiegebilde stottert und manchmal gar kein Wort hervorbringen kann, ein anderer aus demselben Grunde an allen Gliedern gelähmt wird

[1]) Jahrg. 1896 S. 141 ff.

oder gar in den Zustand vollständiger Katalepsie geräth[1]), ein dritter, wenn er in der Zerstreuung mit seinen Gedanken und Vorstellungen dem Schreiben oder Sprechen vorauseilt, sich leicht verschreibt oder verspricht, aber jedes Mal in genauer Uebereinstimmung mit dem voraus Gedachten und Vorgestellten; und dass anderseits z. B. jemand, wenn er einen Balken, der über einen tiefen Abgrund gelegt ist, überschreitet, zu zittern anfängt[2]), dass ein zweiter beim Lesen oder Studiren, ohne es zu merken, mit sich selbst spricht, heftig gesticulirt, vom Stuhl aufspringt und im Zimmer eilig hin- und hergeht, und dass ein dritter, indem er über etwas lebhaft nachdenkt, Buchstaben und Worte, welche das Gedachte und Vorgestellte ausdrücken, automatisch niederschreibt.[3]) Sodann kann man aber auch, wenigstens in allgemeinen Zügen, die Art und Weise erkennen, wie die Phantasie mit ihren Vorstellungen die willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen nicht blos im Wachzustande, sondern auch im Zustande der Hypnose zustande bringt. Die Vorstellungen der Phantasie bezw. die ihnen entsprechenden Dinge bilden nämlich für das sinnliche Begehrungsvermögen, ähnlich wie die Sinneswahrnehmungen bezw. die ihnen entsprechenden Dinge der Wirklichkeit, das Object oder besser gesagt das Ziel seiner Thätigkeit. Da nun dieses Begehrungsvermögen gleich jedem anderen sinnlichen Vermögen den Trieb zur Bethätigung von Natur aus in sich trägt und infolge dessen auch, sobald die Bedingungen seiner Bethätigung gegeben sind, in Action tritt, so begreift man leicht, weshalb in dem Begehrungsvermögen die Thätigkeit des Strebens und Begehrens nach den vorgestellten Dingen hin sofort eintreten muss, vorausgesetzt freilich, dass sie von dem Willen des Menschen nicht gehemmt und zurückgehalten wird, und solches findet ja in den angegebenen Fällen auch nicht statt. Mit dem sinnlichen Begehrungsvermögen steht aber im engsten und regsten Zusammenhang die Kraft der örtlichen Bewegung, letztere ist dem ersteren direct untergeordnet und dient ihm zur Ausführung seines Strebens und Begehrens. Sobald also das sinnliche Begehrungsvermögen unter dem Einflusse lebendiger Phantasievorstellungen zur Thätigkeit übergeht, wirkt es, gleichviel wie das geschieht, auf das in seinem Dienste stehende Vermögen der örtlichen Bewegung ein und treibt es zu der seinem Begehren oder seinem Affecte entsprechenden Bewegung an. Und damit wäre denn dargethan, dass die Vor-

[1]) Vgl. Bernheim S. 72 ff. — [2]) Vgl. s. Thomas, S. th. 3. p. q. 13. a. 3. ad 3. — [3]) Vgl. Moll S. 211 ff.

stellungen der Phantasie genügen, um die hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Bewegung zustande zu bringen, dass wenigstens niemand zu der gegentheiligen Behauptung, die Phantasievorstellungen genügten zu dem besagten Zwecke nicht, berechtigt ist.

67. Ganz ähnlich verhält es sich mit den hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung, deren es, wie früher[1]) auseinandergesetzt worden, drei verschiedene Arten gibt, nämlich Anästhesie oder Unempfindlichkeit, die bald eine unvollkommene, bald eine vollkommene ist, Hyperästhesie oder übermässige Steigerung der Sinnesthätigkeit und Parästhesie oder Illusion d. i. Sinnestäuschung, welche in der Verwechselung eines Objectes mit einem anderen von derselben Art besteht. Zunächst lässt sich nämlich feststellen, dass diese drei Arten von Veränderung der Sinneswahrnehmung während der Hypnose aus suggerirten Phantasievorstellungen ihren Ursprung hernehmen oder wenigstens hernehmen können. Thatsache ist es ja, dass ganz gleiche Veränderungen der Sinneswahrnehmung auch im Wachzustande der Menschen durch Vorstellungen der Phantasie bewirkt werden. So liegt eine Anästhesie im Wachzustande vor, und zwar eine vollkommene, durch Vorstellungen der Phantasie hervorgebracht, wenn jemand bei grosser Aufregung der Phantasie keine Schmerzempfindung hat, wie dies z. B. zuweilen bei einem Soldaten im Kriege vorkommt, der durch eine Kugel verwundet ist, aber im Augenblicke keinen Schmerz spürt, oder wie dies einmal bei jenem Notare der Fall war, der beim Brande seines Hauses die ganze Nacht damit beschäftigt war, seine Papiere zu retten, und dabei mit blosen Füssen über den Kies lief, ohne davon oder von der Kälte etwas zu spüren.[2]) Eine Hyperästhesie im Wachzustande sodann findet statt infolge einer aufgeregten Phantasie z. B. bei einer Mutter, die am späten Abend in grosser Sorge um ihr lang ausbleibendes Kind am offenen Fenster steht, um auf seine Schritte zu lauschen, und dann auf einmal die Schritte wahrnimmt und erkennt aus einer Entfernung her, in der sie unter anderen Umständen auch für das geübteste Ohr spurlos verhallt wären. Und endlich war es eine Parästhesie oder Illusion des Wachzustandes in dem bereits früher[3]) mitgetheilten Falle, als eine junge Dame, welche aus Schmerz über den Tod ihres Lieblingsbruders zur Somnambule geworden war, bei einer Gelegenheit den Gatten ihrer Schwester für den ihr ent-

[1]) Jahrg. 1896 S. 146 ff. — [2]) Vgl. oben S. 133. — [3]) Ebend.

rissenen Bruder hielt und sich einbildete, er sei vom Himmel her zu Besuch gekommen, im übrigen aber eine vollständig vernünftige Unterhaltung mit ihm führte. Reicht aber die Phantasie mit ihren Vorstellungen hin, um im Wachzustande diese drei Arten von Veränderung der Sinneswahrnehmung zu bewirken, so darf man doch wohl mit Fug und Recht annehmen, dass sie dazu auch in der Hypnose ausreicht. Sodann ist auch möglich, die besagten hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmung aus einer Einwirkung der Phantasie und ihrer Vorstellungen in etwa zu erklären. Doch da diese Erklärung im wesentlichen dieselbe ist, wie diejenige, welche die hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Phantasie aus Phantasievorstellungen als ihrer hinreichenden Ursache ableitet, so ist es sach- und zweckgemäss, beide Erklärungen mit einander zu vereinigen, wie es nachher auch geschehen soll.

68. Wie bereits früher[1]) hervorgehoben wurde, sind die hypnotischen Erscheinungen, welche auf dem Gebiete der Phantasie vorkommen, Hallucinationen oder Sinnesvorspiegelungen und zerfallen in zwei Arten, nämlich in positive und negative Hallucinationen, von denen erstere in der vermeintlichen Wahrnehmung eines Dinges bestehen, welches in Wirklichkeit nicht existirt, und letztere in der vermeintlichen Nichtwahrnehmung eines Dinges, welches thatsächlich vorhanden ist. Dass die Hallucinationen in der Hypnose auf einem Einflusse der Phantasie beruhen oder wenigstens beruhen können, beweist die Thatsache, dass auch im Wachzustande durch Vorstellungen der Phantasie Hallucinationen zustande gebracht werden. Um dafür nur zwei ganz gewöhnliche Beispiele anzuführen, von denen das erstere eine positive und das zweite eine negative Hallucination darstellt, so ist es bekannt, dass jemand von ängstlicher Natur, wenn man zu ihm unvermutheterweise sagt: »Hinter Ihnen kommt eine Ratte gelaufen«, sofort sich umdreht, weil er nämlich das Bild der Ratte, das im Augenblicke seine Phantasie ihm vorstellt, für Wirklichkeit hält, und dass ein anderer, der in Gedanken ganz vertieft oder zerstreut ist, zuweilen seine Feder oder Brille, welche offenkundig vor seinen Augen liegt, beim Suchen doch nicht findet. Im übrigen gehören auch die zwei ganz ungewöhnlichen Fälle, die bereits früher[2]) erzählt wurden, der Fall nämlich, dass ein Staatsanwalt beim Ausgraben einer angeblich begrabenen Kindesleiche ganz deutlich den

[1]) Jahrg. 1896 S. 373 ff. — [2]) Oben S. 135.

Verwesungsgeruch wahrzunehmen versicherte, obgleich man nachher einen ganz leeren Sarg fand, und der andere Fall, dass ein gewisser de Quincey behauptete, häufig den Besuch eines faulenden Leichnams zu erhalten, als anschauliche Beispiele einer positiven Hallucination hierher. Nunmehr fragt es sich aber, wie man es sich denn in etwa zu erklären habe, dass die Phantasie in der Hypnose ausreichend sei, um auf ihrem eigenen Gebiete die Hallucinationen, und im Anschlusse daran gemäss dem vorher Gesagten noch das weitere, dass sie in der Hypnose ebenfalls genüge, um auf dem Gebiete der Sinneswahrnehmungen die Anästhesien, Hyperästhesien und Parästhesien oder Illusionen zu erzeugen. Zu dem Ende braucht man nur das Eine zu bedenken, dass eine Sinneswahrnehmung oder eine Vorstellung der Phantasie, wenn sie einerseits sehr klar und lebendig auftritt, und anderseits der Wille sich kaum oder gar nicht bemüht, die Aufmerksamkeit der Seele auf etwas anderes hinzulenken, was ja beides in der Hypnose der Fall ist, das ganze Interesse der Seele für sich allein in Anspruch nimmt, ihre ungetheilte Aufmerksamkeit auf sich allein hinzieht und damit zugleich die Aufmerksamkeit der Seele, welche immer nur einem Objecte zugewendet sein kann, von allem übrigen vollständig ablenkt. Infolge dessen existiren dann für die Seele neben jener Vorstellung alle anderen Vorstellungen und auch alle Wahrnehmungen sozusagen gar nicht mehr. Aus diesem Umstande dürften sich sowohl die hypnotischen Anästhesien, Hyperästhesien und Parästhesien, als auch die hypnotischen Hallucinationen hinreichend erklären lassen. Demgemäss fände die vollkommene und unvollkommene Anästhesie eines Sinnes in der Hypnose einfach deshalb statt, weil die Aufmerksamkeit der Seele von der Wahrnehmung des betreffenden Sinnes mehr oder weniger vollständig abgelenkt ist, und insofern die besagte Wahrnehmung für die Seele nicht existirt; die Hyperästhesie eines Sinnes deshalb, weil die Aufmerksamkeit der Seele gerade auf die Wahrnehmung des betreffenden Sinnes ganz allein hingerichtet ist, und infolge dessen der Eindruck, welchen ein bestimmtes Object auf diesen Sinn macht, viel genauer und schärfer wird; und die Parästhesie oder Illusion deshalb, weil die Aufmerksamkeit der Seele bei der Wahrnehmung eines Dinges von der Wahrnehmung einer wirklichen Eigenschaft desselben gänzlich abgelenkt und dafür der Vorstellung einer anderen Eigenschaft zugewendet ist, welche die Seele für wirklich hält und in das Bild des wahrgenommenen Dinges an der passenden Stelle einsetzt. Und was die hyp-

notischen Hallucinationen, die positiven sowohl als die negativen, betrifft, so kämen sie deshalb zustande, weil die Seele mit ihrer ganzen Aufmerksamkeit der Phantasievorstellung eines Dinges zugethan ist und infolge dessen das Ding für so thatsächlich und wirklich hält, wie es in der Phantasie ihr vorschwebt, etwas also für existirend oder für nicht existirend hält, je nachdem es zu dem Phantasiebilde des Dinges gehört oder nicht, thatsächlich aber dem Dinge fehlt bezw. zukommt.[1])

69. Die hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete des Gedächtnisses oder Erinnerungsvermögens sind, wie sie früher[2]) angegeben wurden, Amnesie, Hypermnesie und Erinnerungstäuschungen. Freilich, wenn man die Fälle von Amnesie, wie sie in der Hypnose einer Person mit Bezug auf dasjenige vorgekommen sein sollen, was dieselbe vorher erlebt und im Gedächtnisse behalten hat, und nach der Hypnose mit Bezug auf dasjenige, was sie während derselben erfahren hat, näher anschaut und prüft, so gibt es eine hypnotische Amnesie im eigentlichen Sinne des Wortes nicht, was aufrichtige und ehrliche Hypnotisten auch offen eingestehen[3]), weil sie nämlich die Erfahrung gemacht haben, dass man durch eine geschickte Verwendung der Ideenassociationsgesetze imstande ist, das anscheinend Vergessene einem Hypnotisirten bezw. Deshypnotisirten in's Gedächtniss zurückzurufen. Infolge dessen ist auch die Annahme eines sogen. doppelten Gedächtnisses oder eines doppelten Bewusstseins, wie andere sagen, ganz hinfällig. Sonach reduciren sich die hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete des Gedächtnisses, welche als thatsächlich vorkommend betrachtet werden dürfen, auf die Hypermnesie und die Erinnerungstäuschungen. Nun ist es gewiss nicht schwer einzusehen, dass die hypnotischen Hypermnesien und Erinnerungstäuschungen ebenso, wie die ähnlichen Erscheinungen im Wachzustande[4]), durch Vorstellungen der Phantasie erzeugt werden, sogar erzeugt werden müssen. Denn jede Erinnerung, mag sie eine ganz gewöhnliche oder eine gesteigerte, mag sie eine richtige oder eine irrthümliche sein, besteht ja ihrem Wesen nach in der Erkenntniss einer sinnlichen Vorstellung in ihrer Eigenschaft oder Beziehung als etwas schon Dagewesenen oder in der Erkenntniss des früher schon Dagewesenseins eines Phantasiebildes, welches der Seele im Augenblicke gerade vor Augen schwebt,

[1]) Vgl. Moll S. 211 ff.; Preyer S. 96 f., 99, 103, 135 f.; Finlay S. 42 ff.; Wundt S. 64 f. — [2]) Jahrg. 1896 S. 376 ff. — [3]) Jahrg. 1896 S. 378. — [4]) Vgl. oben S. 135 ff.

setzt also ein Phantasiebild als Object, wenigstens als materiales Object, oder besser gesagt, als bewirkende Ursache voraus. Freilich ist es bis jetzt noch nicht gelungen, eine nach allen Seiten hin befriedigende und alle Räthsel lösende Theorie über den Modus aufzustellen, wie der Act der Erinnerung von statten gehe, aber das ist doch jedenfalls über allen Zweifel erhaben, dass einerseits die früheren Vorstellungen wahrgenommener Dinge in ihrer Beziehung als früher einmal dagewesene das formale Object des Gedächtnisses bilden, und dass anderseits jedes Object eines Erkenntnissvermögens diesem selbst als eine *causa efficiens* gegenübersteht, welche durch ihre Einwirkung auf das Erkenntnissvermögen in ihm den entsprechenden Erkenntnissact hervorbringt.

70. Dem früher[1]) Gesagten gemäss sind die hypnotischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Vernunft folgende: Fortdauer des Bewusstseins, Vorkommen einer Ueberlegung, Steigerung der Vernunftthätigkeit und Veränderung der Persönlichkeit. Von diesen Erscheinungen kommen aber die beiden erstgenannten hier nicht in Betracht, weil sie nicht in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Hypnose stehen. Sonach handelt es sich jetzt nur inbezug auf die zwei anderen um die Frage, ob und eventuell wie sie in der Hypnose durch die Phantasie und deren Vorstellungen erzeugt werden. Dass nun sowohl eine Steigerung der Vernunftthätigkeit, als auch eine Veränderung oder Verwandlung der Persönlichkeit bei einem Hypnotisirten durch den Einfluss der Phantasie und ihrer lebhaften Vorstellungen zustande kommen kann, beweisen die bereits[2]) mitgetheilten Thatsachen, dass einerseits im somnambulen und auch im gewöhnlichen Traume, wenn er sich in sehr lebhaften Phantasievorstellungen bewegt, zuweilen eine Erhöhung der Verstandesthätigkeit eintritt, und dass anderseits nicht blos im Traume, sondern auch im Wachzustande infolge sehr lebhafter Phantasievorstellungen bei einem Menschen nicht selten eine sogen. Veränderung oder Verwandlung seiner Persönlichkeit entstehen kann. Denn man sieht nicht ein, weshalb die Phantasie denselben Einfluss, den sie im gewöhnlichen Schlafe und sogar im Wachzustande ausübt, nicht auch im künstlichen Schlafe haben sollte. Aber noch mehr als dies; es lässt sich auch angeben, im allgemeinen wenigstens, wie die Phantasie mit ihren Vorstellungen jene beiden Erscheinungen auf dem Gebiete der Vernunft veranlasst

[1]) Jahrg. 1896 S. 379 ff. — [2]) Oben S. 139 ff.

und bedingt oder besser gesagt bewirkt, wenn denn auch nur im Sinne einer *concausa*. Allgemein bekannt ist es nämlich und allseitig zugestanden, um zunächst die in der Hypnose zuweilen stattfindende Steigerung der Vernunftthätigkeit zu erklären, dass ohne eine Betheiligung der Phantasie und ihrer Vorstellungen, wie immer sie auch geartet sein mag, eine Entstehung übersinnlicher Begriffe und Ideen der Dinge unmöglich ist, weshalb man ja auch zu sagen pflegt: *Nihil intelligimus sine phantasmate.* Je vollständiger, genauer und klarer also die sinnlichen Vorstellungen eines Dinges in der Phantasie auftreten, wie dies bei einer aufgeregten Phantasie im Zustande des Somnambulismus und in dem der Hypnose ja zuweilen der Fall ist, desto anschaulicher müssen auch die Begriffe und Ideen der Dinge sich gestalten, welche unter dem Einflusse solcher Vorstellungen in der Vernunft erzeugt werden, und desto einleuchtender die Verbindungen jener Begriffe zu Urtheilen. Und indem dies geschieht, findet gerade dasjenige statt, was man eine Steigerung der Vernunfterkenntniss nennt. Was sodann die Veränderung oder Umwandlung der Persönlichkeit eines Menschen betrifft, mag sie bei ihm in der Hypnose oder im gewöhnlichen Traume oder auch im Wachzustande vor sich gehen, so beruht sie ganz gewiss auf der überaus grossen Frische und Lebendigkeit seiner wechselnden Phantasievorstellungen, infolge deren er sie alle für objective Wahrnehmungen und sich selbst dann wirklich für das hält, als was er in ihnen vor sich erscheint.

71. Die hypnotischen Erscheinungen, welche man durch Suggestion auf dem Gebiete des Willens erzielt, bestehen gemäss den früheren[1]) Darlegungen entweder in einer vorübergehenden Steigerung der Willensthätigkeit oder in einer sogen. Befehlshandlung. Vorerst scheint es nun sicher zu sein, dass auch für diese Erscheinungen die hinreichende Ursache in suggerirten Phantasievorstellungen gesucht und gefunden werden müsse. So darf man es doch wohl aus der Thatsache schliessen, dass die mit ihnen wesensverwandten oder besser gesagt wesensgleichen Erscheinungen des gewöhnlichen oder somnambulen Schlafes, auf welche bereits früher[2]) aufmerksam gemacht wurde, offenbar aus Vorstellungen der Phantasie als aus ihrer zuständigen Ursache herrühren, und zwar aus Vorstellungen, die man entweder durch hörbare Worte oder durch stellvertretende Zeichen derselben eingegeben hatte. Denn wenn jemand die Berechtigung

[1]) Jahrg. 1896 S. 383 ff. — [2]) Oben S. 141 ff.

zu diesem Schlusse bestreiten wollte, der müsste in Consequenz davon auch die Richtigkeit des Gesetzes, dass gleiche Wirkungen auf gleiche Ursachen hinweisen, oder gar noch die Wesensgleichheit der beiderseitigen Erscheinungen in Zweifel ziehen, was in jedem Falle unvernünftig und ungereimt wäre. Sodann lässt sich auch im allgemeinen zeigen, wie und auf welche Weise die in Frage stehenden hypnotischen Erscheinungen unter dem Einflusse der Phantasievorstellungen zustande gebracht werden. Da handelt es sich denn zuerst um das Zustandekommen einer vorübergehenden Steigerung der freien Willensthätigkeit. Eine solche ist in der Hypnose ebenso leicht erklärlich, wie im Wachzustande. Wenn nämlich jemanden ein stärkeres Motiv zum Handeln, etwa der Gedanke an die Erlangung eines grossen Gewinnes oder an die Vermeidung einer empfindlichen Beschämung, beigebracht wird, so gibt der Wille in seinem natürlichen Streben nach dem Guten bezw. in seinem natürlichen Abscheu vor einem Uebel gewöhnlich sofort nach, indem er sich entsprechend der Stärke des einwirkenden Motives und für die Dauer seiner Stärke mit Energie zu dem vorgehaltenen Guten hin- bezw. von dem vorgehaltenen Uebel abwendet, und darin besteht ja eben die vorübergehende Steigerung der freien Willensthätigkeit. Dass aber jemand ein stärkeres Motiv beigebracht werden könne, dazu ist die Mitwirkung von seiten der Phantasie nöthig, und zwar nicht blos deshalb, weil jeder Gedanke eines Menschen, der einem anderen mitgetheilt werden soll, in das Gewand eines sinnfälligen Zeichens, eines Phantasmas gekleidet sein muss, sondern auch aus dem Grunde, weil der betreffende Gedanke, aus welchem das stärkere Motiv besteht, erst dadurch seine volle Ueberzeugungs- und Ueberwindungskraft gewinnt, dass das ihm entsprechende Phantasma hellere und schönere Farben annimmt, und beides leistet ja das Vermögen der aufgeregten Phantasie. An zweiter Stelle wäre zu erklären, wie die Triebhandlungen des Willens unter der Einwirkung der Phantasievorstellungen in der Hypnose zutande kommen. Auch die Erklärung dieser Erscheinung dürfte keine ernstlichen Schwierigkeiten bereiten. Der Wille des Menschen ist nämlich ein Vermögen, welches im Wachzustande desselben nicht blos freie, sondern auch unfreie oder spontane Handlungen verrichtet, je nachdem es auf Grund einer vorhergegangenen Ueberlegung der Vernunft thätig ist, oder nicht. Nun hört im natürlichen Schlafe, wenn er ein tiefer ist, und dann doch auch wohl im tiefen künstlichen Schlafe, die Ueberlegung der Vernunft auf. Zwar erkennt die Vernunft in der tiefen

Hypnose überhaupt noch, aber nur mehr nach Maasgabe der aufgeregten Phantasie und ihrer lebhaften Vorstelllungen, aus denen sie ja ihre Begriffe, Ideen und Gedanken schöpfen muss, und hält dann das von ihr Erkannte dem Willen als Object und Ziel seines Strebens und Begehrens vor, bald als etwas Gutes, bald als ein Uebel, je nachdem es der Seele in der Phantasie erscheint. Da nun die freie Bethätigung des Willens in der Hypnose unterbrochen ist, so wendet sich der Wille mit der ihm angeborenen Spontaneität dem erkannten Gute bezw. Uebel als seinem Objecte zu, um das eine zu erstreben und das andere zu meiden, und er bethätigt sich nach der einen oder anderen Richtung um so mehr, als ihn ja auch das sinnliche Begehrungsvermögen, welches den lebhaften Phantasievorstellungen direct folgt, in's Schlepptau nimmt. Indem aber ein Hypnotisirter, seinem Willen nachgebend, spontan dasjenige thut und ausführt, was ihm die Vernunft unter Mitwirkung der Phantasie nahelegt, verrichtet er eine eigentlich so zu nennende Triebhandlung. Die gegebene Erklärung gilt selbstverständlich auch von dem Zustandekommen der posthypnotischen Triebhandlungen, welche infolge einer sogen. Termineingebung stattfinden; denn die sind ja, wie schon früher[1]) hervorgehoben wurde, im grunde nichts anderes, als hypnotische Triebhandlungen, insofern nämlich die Hypnose, in welcher sie eingegeben wurden, theilweise noch fortdauert, oder aber als sogen. Autohypnose wiederkehrt, sobald der Hypnotisirte durch irgend einen Umstand, etwa des Ortes oder der Zeit oder der Beschäftigung, an die eingegebene oder aufgetragene Handlung und zugleich an den dabei gemachten Vorsatz lebhaft erinnert wird. In diesem Falle wirkt also die eingegebene Vorstellung wie eine bleibende oder fixe Idee, welche zuweilen bei einem Menschen, der sie gefasst hat, unter gewissen Umständen, etwa im somnambulen Schlafe, auch so mächtig angeregt wird, dass sie ihn mit sich fortzieht, ja fortreisst.[2]) Ein Beispiel der Art lieferte ein Somnambule, welcher eines Nachts, mit einem grossen Messer bewaffnet, einen gewissen Dom Duhaguet besuchte. Zum Glück hatte sich letzterer noch nicht zur Ruhe begeben, sondern sass noch in voller Beschäftigung an seinem Arbeitstische und war infolge dessen imstande, seinen schrecklichen Besucher zu beobachten. Dieser trat mit stieren Blicken in das Zimmer, näherte sich dem leeren Bette und führte drei Stiche aus, welche durch die Betttücher

[1]) Jahrg. 1896 S. 49 f. — [2]) Vgl. Stimmen II. S. 519 f.

bis in die untere Matratze gingen. Nachdem er auf diese Weise seine Leidenschaft befriedigt hatte, die seine entfesselte Phantasie beherrschte, verliess er das Zimmer und kehrte in seine Stube zurück. Dort erwachte er kurz nachher in einem sehr erregten Zustande mit dem Eindruck, als ob er unter einem grässlichen Alp gelitten, und mit der Ueberzeugung, dass er während der ganzen Zeit seines Schlafes das Bett nicht verlassen habe.[1])

72. Lassen sich nun aber, wie im Vorstehenden gezeigt worden, sowohl die Hypnose selbst, als auch die verschiedenen im Causalnexus mit ihr stehenden Erscheinungen aus dem Einflusse der Phantasie und der ihr suggerirten Vorstellungen genügend erklären, oder vermag man wenigstens nicht zu behaupten, geschweige denn zu beweisen, dass jene Vorgänge aus der Einwirkung, welche die Phantasie mit ihren Vorstellungen auf die verschiedenen Vermögen des Menschen ausübt, sich nicht erklären lassen, so darf man mit Fug und Recht annehmen, dass alle Erscheinungen, die Hypnose selbst mit einbegriffen, einen natürlichen Charakter an sich tragen, dass sie etwas Natürliches sind.[2])

IV. Verwerflichkeit des Hypnotismus.

73. Schliesslich erhebt sich noch die Frage, ob die Anwendung und Verwerthung des Hypnotismus, sei es zu ernsten Zwecken, sei es zur Kurzweil und Belustigung, wie sie ja thatsächlich stattfindet, auch erlaubt sei. Die Beantwortung der Frage richtet sich wesentlich nach den Folgen, von denen der Hypnotismus regelmässig oder doch fast immer begleitet ist. Auch für diesen Fall gilt das Wort der Schrift: „An den Früchten erkennt man den Baum. Jeder gute Baum bringt gute, jeder schlechte Baum aber bringt schlechte Früchte.“ Nun behauptet man, das Hypnotisiren und Suggeriren habe sich, wiewohl es selbstverständlich kein Universalmittel sei und auch nicht zu sein brauche[3]), gegen die verschiedensten Krankheiten als vortreffliches Heilmittel bewährt, ja Prof. Bernheim meint sogar, dass die suggestive Therapie in vielen Fällen, wo andere Heilmethoden mislingen, Wunder wirke.[4]) Danach sollte man also den Hypnotismus

[1]) Vgl. Finlay S. 30. — [2]) Vgl. Wundt S. 80 f. — [3]) Vgl. Bernheim S. 141; Forel S. 118; Krafft S. 102; Wetterstrand S. 8 u. 121. — [4]) Vgl. Bernheim S. 139 ff.; Forel S. 79 ff., 112 ff. u. 140; Wetterstrand S. 8 ff.; Stimmen II. S. 24 ff.; Wundt S. 95 ff.; 3. internationaler Congress für Psychologie. S. 144.

für etwas sehr Nützliches und Vortheilhaftes halten. Wenn man indes die Krankheiten, welche vermittels des Hypnotisirens und Suggerirens angeblich geheilt wurden, näher anschaut, so findet man, dass sie mit wenigen Ausnahmen nur in functionellen Störungen des motorischen und sensibelen Nervensystems bestehen[1]), und zudem die Heilungen derselben in Wirklichkeit kaum jemals vollkommen und niemals andauernd waren, was ehrliche Hypnotisten übrigens auch offen eingestehen.[2]) Dafür waren aber die Nachtheile und Schäden, welche die Hypnose und Suggestion im Gefolge hatten, erwiesenermaassen äusserst zahlreich und mannigfaltig, nicht selten auch ganz bedeutend, und zwar nicht blos Nachtheile und Schäden für den Leib, sondern auch solche für die Seele der Hypnotisirten[3]), was selbst die wissenschaftlichen Vertreter des Hypnotismus bald direct in ausdrücklichen Worten[4]) zugeben, bald indirect dadurch, dass sie zu vorsichtiger Anwendung des Hypnotisirens und Suggerirens mahnen und verschiedene Vorsichtsmaasregeln angeben.[5]) Im übrigen kann eingeräumt werden, dass die Nachtheile und Schäden beim Nanziger Verfahren, zu hypnotisiren, wenn es sachgemäss angewendet wird, nicht gerade so gross sind, als diejenigen, welche bei der Braid'schen Methode an den Versuchspersonen hervortreten.[6]) Um nun die hauptsächlichsten Nachtheile und Schäden anzuführen, welche das Hypnotisiren und Suggeriren, zumal wenn es öfter wiederholt wird, nach sich zieht, so hat man bis jetzt folgende constatirt: Müdigkeitsgefühl, Schlafsucht, Kopfschmerz, Schwindel, Zittern, Krämpfe, Epilepsie, Hypnomanie, Hysterie, Appetitlosigkeit, Verdauungslosigkeit, Lähmung, Erblindung, Tobsucht, Raserei, Blödsinn, Verrücktheit.[7]) Natürlich kommt es nicht bei jedem, der sich hypnotisiren lässt, bis zum Schlimmsten, aber kein Hypnotiseur, auch derjenige nicht, welcher sehr vorsichtig verfährt, kann von vornherein dafür bürgen, weil es sehr schwer ist, beim Hypnotisiren die Grenzen zu ziehen, innerhalb deren jede Gefahr ausgeschlossen ist.[8]) Darum sagt auch ein Hauptvertreter des Hypnotismus, Abbé **Méric** in Paris:

[1]) Vgl. Moll S. 265 f. u. 271; Krafft S. 84, 96 u. 98; Schultze 24 ff. — [2]) Vgl. Moll S. 257; Forel S. 102; Preyer S. 133 u. 146; Schultze S. 27; 3. internationaler Congress für Psychologie. S. 361 ff. u. 381. — [3]) Vgl. Wundt S. 103 f. — [4]) Vgl. Preyer S. 108; Forel S. 115; Stimmen II. S. 21. — [5]) Vgl. Moll S. 251 ff.; Forel S. 116 u. 143 f. — [6]) Vgl. Moll S. 251; Krafft S. 101; Schultze S. 21. — [7]) Vgl. Bernheim S. 68; Forel S. 116 u. 154; Moll S. 255; Preyer S. 105, 108 f., 132, 148; Krafft S. 101; Obersteiner S. 51 f.; Finlay S. 54 ff.; Wundt S. 104; Schultze S. 6; Ziegler S. 53 f.; Stimmen S. 29. — [8]) Vgl. Stimmen II. S. 22.

„Obgleich der Hypnotismus eines der kostbarsten Heilmittel der Hysterie ist, ist er nichtsdestoweniger einer der kräftigsten Erreger derselben, so dass es besser ist, vorübergehende Neuralgien zu ertragen, als convulsive Phänomene zu riskiren."

74. Aber nicht blos, dass jemand, wenn er sich hypnotisiren lässt, dadurch ohne weiteres schon in Gefahr geräth, diesen oder jenen von den aufgezählten Schäden und Nachtheilen zu gewärtigen, er setzt sich, nachdem er in den Zustand der Hypnose gebracht worden, einer noch viel grösseren Gefahr aus, der Gefahr nämlich, dass er, sei es als Opfer, sei es als Werkzeug, zu einem Verbrechen misbraucht werden kann. Und diese Gefahr liegt in dem sogen. Rapport zwischen Hypnotiseur und Hypnotisirten d. i. in der vollständigen Abhängigkeit des Willens seitens des letzteren von ersterem begründet, infolge deren der Hypnotisirte sich schliesslich immer, wenn auch manchmal nur mit einigem Widerstreben, zu allem versteht, was der Hypnotiseur ihm suggerirt.[1]) Dass aber wirklich eine grosse, ja eine sehr grosse Gefahr für eine hypnotisirte Person in dem Rapport zu ihrem Hypnotiseur besteht, beweist die Thatsache, dass gewissenlose Hypnotiseure den besagten Rapport schon so manchmal auf die gröblichste Weise misbraucht haben. Die Gerichte, namentlich die französischen, hatten bereits über eine grosse Anzahl von Verbrechen gegen die Sittlichkeit zu verhandeln, welche von Hypnotiseurs an ihren Versuchspersonen begangen worden waren.[2]) Und die Verbrechen, zu denen hypnotisirte Personen als willenlose Werkzeuge von ihren Hypnotiseuren misbraucht wurden, sind nach Ausweis vieler Protokolle und Gerichtsacte unter anderen folgende: Diebstahl, Betrug, Erpressung, falsche Ausstellung eines Schuld- oder Bürgschaftsscheins, falsches Testament, falsche Anzeige bei der Polizei, falsches Zeugniss vor Gericht, Bewirkung eines Abortus, Giftmord und Mord durch Pistolenschuss.[3]) Indessen, wenn der Hypnotiseur die Gewalt, welche er inkraft des Rapports über den Willen der hypnotisirten Person besitzt, auch nicht misbrauchen wollte, so bringt der Rapport an sich schon dem Hypnotisirten einen immensen Schaden, weil er ihm die Möglichkeit raubt, für die Dauer der Hypnose bei

[1]) Vgl. 3. internationaler Congress für Psychologie. S. 143 ff. — [2]) Vgl. Forel S. 141 ff.; Moll S. 281 ff.; Ziegler S. 50; Bernheim S. 106 f.; Krafft S. 92; Stimmen II. S. 27 f. — [3]) Bernheim S. 82 ff. u. 94 ff.; Forel S. 82 f. u. 143 ff.; Moll S. 285 ff.; Krafft S. 21, 31 f., 50 u. 94; Preyer S. 149 f.; Obersteiner S. 53 ff.; Finlay S. 22 ff. u. 58 f.; Stimmen II. S. 28; Schultze S. 31; Ziegler S. 31 ff. u. 50 ff.; Du Prel, Das hypnotische Verbrechen und seine Entdeckung. München. 1889.

all seinen Handlungen, auch selbst bei seinen Willensthätigkeiten, die angeborene Freiheit des Willens zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen, ihn dafür aber eine zeitlang zum blosen Instrument des Willens oder der Laune eines anderen macht, und das ist doch etwas Unmoralisches, eine Entmündigung seiner Persönlichkeit, eine Degradation seiner Menschenwürde. Prof. Wundt hat vollkommen recht, wenn er schreibt[1]):

„Niemand ist, wie ich meine, — abgesehen von den ausdrücklich durch das Gesetz geschützten Fällen, in denen die Lebenszwecke des Einzelnen oder der Gesammtheit dies fordern — in dem Maasse Herr seiner Person, dass er befugt ist, einen anderen, wenn auch nur auf kurze Zeit, zum unbedingten Herrn über sich selber zu machen, so zwar, dass es ihm nicht mehr frei steht, in jedem Augenblicke die eingegangene Unterwerfung seines Willens wieder aufzuheben. Die heutige Rechtsordnung duldet nicht die Sclaverei; sie duldet sie mit Recht auch dann nicht, wenn jemand bereit ist, sich freiwillig zum Sclaven seines Nebenmenschen zu machen. Die Abhängigkeit, in welcher der Hypnotisirte vom Hypnotiseur steht, ist zwar nur eine Sclaverei auf Zeit; während ihres Bestehens ist sie aber eine Sclaverei unter erschwerenden Umständen, weil sie den Sclaven nicht nur des Verfügungsrechtes, sondern der Verfügungsmöglichkeit über seinen Willen beraubt. Unter allen Verhältnissen, in die der Mensch zum Menschen treten kann, ist das unsittlichste dieses, dass der eine zur Maschine des anderen wird. Und dies nicht blos dann, wenn der zur Maschine gemachte Mensch zu unsittlichen Zwecken misbraucht wird; sondern das Verhältniss als solches, ganz unabhängig von der Art seiner Anwendung, ist ein unsittliches. Auch ändert sich hieran nichts, mag ein solches Verhältniss ursprünglich auf freier Vereinbarung oder auf Zwang beruhen."

75. Angesichts so vieler und grosser Schäden, welche der Hypnotismus für die Menschen, welche sich zu Versuchspersonen hergeben, nach sich zieht oder in sich birgt, kann man keinen Augenblick anstehen, ihn vom Standpunkte der reinen Vernunft aus als etwas Unerlaubtes und Verwerfliches zu bezeichnen. Und das bleibt er auch selbst dann noch, wenn die einzelnen Heilungen wirklich vorgekommen wären, die man durch Anwendung der Hypnose und Suggestion erreicht zu haben vorgibt, weil diese günstigen Erfolge auch nicht im entferntesten jene Nachtheile und Schäden aufwiegen würden. Man begreift es daher sehr leicht, dass z. B. die medicinische Facultät von Wien, der Sanitätsrath von Mailand, der oberste Sanitätsrath von Rom, die medicinische Akademie zu Brüssel (1888) und der internationale Congress für experimentellen und therapeutischen Hypnotismus zu Paris (1889) den betreffenden Regierungen im Namen der

[1]) A. a. O. S. 102 f. Vgl. Finlay S. 58.

öffentlichen Gesundheitspflege empfohlen haben, die öffentlichen hypnotischen Vorstellungen in ihren Ländern gänzlich zu verbieten, was darauf hin denn auch geschah.[1]) Man würde es aber ebenso begreiflich finden, wenn jene Regierungen und mit ihnen auch alle übrigen noch einen Schritt weiter gingen, indem sie zum Schutze des Gemeinwohls auf dem Wege des Gesetzes oder der Verordnung auch die sogen. wissenschaftliche Anwendung des Hypnotismus peremptorisch verböten, den einzigen Fall ausgenommen, dass ein sachkundiger und gewissenhafter Arzt imstande ist, mittels Hypnose und Suggestion eine Krankheit, welche dem Kranken grössere Leiden und Schäden verursacht, als sie aus dem angewandten Heilmittel ihm bevorstehen, vollkommen und dauernd zu beseitigen, und der Fall wird wohl nicht so leicht vorkommen.

---

[1]) Vgl. Finlay S. 55 f.; Stimmen S. 22 f.; Forel S. 158; Preyer S. 105; Moll S. 301 ff.; Wundt S. 107 ff.; 3. internationaler Congress für Psychologie S. 413 ff.

Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise.

Von Prof. Dr. Joh. Straub in Aschaffenburg.

(Schluss.)

III.

Wir gehen nun über zu einer kurzen Skizzirung jenes Beweises für Gottes Dasein und Wirksamkeit, welcher sich stets und überall und bei allen Menschen von jeglichem Bildungsgrade und Fassungsvermögen der grössten Evidenz und Klarheit, ja fast möchte man sagen sinnlichen Anschaulichkeit erfreute, zu einem Gebiete, in welchem man das Wirken und Walten Gottes fast mit Augen sehen und mit Händen greifen kann, wir meinen den teleologischen Gottesbeweis. Auch Kant hat erklärt, der teleologische Beweis erfreue sich der grössten sinnlichen Anschaulichkeit, accommodire sich der gemeinen Fassungskraft und vermittle eine klare, lebendige Ueberzeugung vom Dasein einer weltordnenden Weisheit.

In allen Weltdingen tritt uns Plan und Ordnung entgegen, alles vollzieht sich nach wohlerwogenen Regeln und Gesetzen, eine erstaunliche Fülle objectiver Weisheit und Intelligenz ist über das ganze Universum im grossen wie im kleinen ausgegossen, und doch wissen die weise eingerichteten Wesen selbst von dieser zweckmässigen Veranstaltung entweder gar nichts, oder sie kennen sie wohl oberflächlich, wissen aber zugleich, dass sie selbst dazu nicht im geringsten mit Bewusstsein mitgewirkt haben; die Zweckmässigkeit ist den Dingen nicht immanent, sondern von aussen aufgedrückt, nicht zwar in dem Sinne, als ob die Zweckmässigkeit nur ein äusseres Anhängsel der Dinge sei und das Wesen derselben nicht berühre, sondern insofern die Dinge selbst nicht als vollgiltige Ursachen der in ihnen zu tage tretenden Ordnung erscheinen, vielmehr eine solche ausser sich oder richtiger über sich voraussetzen.

Eine solche Weisheit und Ordnung leuchtet uns überall in der Welt entgegen, im Mikroskop noch eclatanter als im Teleskop; nur ein paar Andeutungen in dieser Richtung seien uns gestattet.

Mit welcher Sicherheit finden die Himmelskolosse der Sternenwelt ihre Riesenbahnen trotz ihrer unermesslichen Zahl und Combination ohne jede Störung und Collision. Schon seit Millionen Jahren functionirt diese Riesenweltuhr und hat bis zur Stunde noch keiner Reparatur bedurft. Ist das etwa ein Werk des Zufalls, obwohl erfahrungsgemäss die Elemente sich selbst überlassen viel eher zur Unordnung und zum regellosen Durcheinander hinneigen? Wer aber ein Ereigniss dem Zufalle beimisst, gibt keine Ursache an, sondern leugnet die Existenz einer solchen. Soll es ferner etwa wieder der Zufall so eingerichtet haben, dass täglich die Sonne sich herrlich im Osten erhebt und mit derselben Pracht und Majestät im Westen niedersinkt, um so in ihrem Laufe den regelmässigen Wechsel von Tag und Nacht, Frühling und Sommer und allen Jahreszeiten herbeizuführen? Wie harmonisch und sinnvoll sind die Elemente und ihre Kräfte gegenseitig abgewogen und zusammengestimmt! Eine geringfügige Modification im Aether würde hinreichen, nicht blos um alle die tausendfachen Reize und Wunder der Optik und des Lichtes auszulöschen, sondern auch den ganzen entzückenden Sphärentanz des Kosmos in ein Chaos umzuwandeln. Was sollen wir erst sagen von dem unermesslichen Reichthum an Formen und Gestalten in der organischen Welt, von der planvollen Composition aller dieser Wesensstufen, so dass eine Gattung die andere stützt und trägt, um in anderer Hinsicht wieder ihrerseits von jener gehalten und gehoben zu werden? Jeder Käfer, jedes Blümchen, jedes Blatt am Baume birgt eine Unzahl von Wundern der Weisheit. Allerdings sind in der Pflanzen- und Thierwelt die Seelen die nächsten Ursachen der zweckvollen Ordnung, aber woher sind diese und wer sieht nicht, dass diese Lebensprincipien, unbewusst wie sie sind, nimmer den vollgiltigen Grund so erstaunlicher Leistungen bilden können? Sie sind offenbar nur die mit einer merkwürdigen Gestaltungskraft ausgestatteten Mandatare eines höheren Agens, welches durch seine allmächtige Weisheit eine solche Plastik in sie gelegt hat.

Und nun erst gar der Mensch! Welche Fülle von Zweckmässigkeit enthüllt jedes Gefässsystem, welche complicirte Combination von planvollen Mitteln und Veranstaltungen enthält allein schon das menschliche Auge! Welche Macht und Einsicht leuchtet hervor aus der Thatsache, dass alle die Hunderttausende von Gestalten und Formen des Lebens sich in ununterbrochener Folge wiederholen, verjüngen, vermehren! Gerade das Leben ist eine Erscheinung, welche

unweigerlich das Eingreifen einer überweltlichen Macht zur Voraussetzung hat; das gilt vom Leben im allgemeinen, das gilt auch von seinen zahllosen Species. Eine *generatio aequivoca* gibt es nicht — *omne vivum ex ovo* —, und wenn sie existirte, müsste eine solche wundervolle Zeugungskraft erst recht von einer überweltlichen Ursache stammen. Ueberdies lehrt die Geologie, dass es einst in der Welt keine lebenden Wesen gab. Dann kommt von einem Esel bekanntlich keine Nachtigall oder umgekehrt; wenn aber auch eine Evolution in mässigen Grenzen stattgehabt hätte, was nicht erwiesen ist, so würde auch daraus nimmer folgen, dass eine schaffende und ordnende Weisheit und ein überweltlicher Urheber des Lebens überflüssige Hypothesen seien. Das Vollkommene kann nie vom Unvollkommenen, das Geistige in Ewigkeit nicht aus einer Combination der Atome stammen.

Denn der Mensch greift auch hinaus über die Ordnung und Harmonie der Elemente; und ragt hinein in die Region der Geister, er ist nicht nur in sich objectiv zu einer unbegreiflichen Ordnung und Zweckmässigkeit angelegt und eingerichtet, sondern vermag auch subjectiv Ordnung und Zweckmässigkeit zu erkennen und in beschränkter Sphäre hervorzubringen. Lässt sich ferner eine grossartigere, ergreifendere Zweckordnung denken als die wunderbare Uebereinstimmung von Subject und Object im Erkennen! Schon das harmonische Zusammenspielen mechanischer, physischer, chemischer und biologischer Agentien und Beziehungen verräth eine erstaunliche Intelligenz, aber noch ungleich bedeutungsvoller ist es, wenn der Menschengeist im Erkennen die ganze Welt ideal in sich aufnimmt und so thatsächlich zum Mikrokosmos wird. In einem solchen Zusammengreifen und gegenseitigen Bezugnehmen von Dingen, welche substantiell nichts miteinander zu schaffen haben, liegt ein besonders energischer Hinweis auf eine über den combinirten Dingen liegende Macht und Intelligenz, welche sie verknüpft und vereinigt, gerade solche Beziehungen sind handgreifliche Spuren der Gottheit.

Man kann gegen diese Andeutungen nicht geltend machen, was allerdings versucht worden ist, dass hier nur aus der Aehnlichkeit der Weltordnung mit menschlichen Kunstwerken auf eine analoge Ursache geschlossen werde, dass somit der teleologische Beweis nur ein Analogieschluss sei und als solcher keine stringente Beweiskraft besitze; man kann nicht vorschützen, die Kräfte des Universum's seien noch nicht hinreichend bekannt, um zu der kategorischen Behauptung

zu berechtigen, die Vernunft allein vermöge Zweck und Ordnung zu schaffen. Eine solche Schildbürgerei fehlte gerade noch in dem ohnehin schon genug verrückten 19. Jahrhundert, dass jemand etwa gar nach einer Ordnungs- oder Zwecksessenz im Urschlamm herumfischte! Nein, der teleologische Gottesbeweis ist kein Analogieschluss; es liegt eben im Wesen von Zweck und Ordnung, dass nur Intelligenz sie schaffen kann. Man braucht nur den Begriff von Ordnung, wie er hier in Betracht kommt, sich klar zu machen, und auch der Idiot muss begreifen, dass nur vernünftiges Erkennen und Wollen so etwas bilden kann. Dabei verfallen wir auch nicht etwa in einen garstigen Anthropomorphismus: wir behaupten nicht, weil beispielshalber eine Uhr einen verständigen, technisch geschulten Uhrmacher erfordere, so müsse auch das Universum einen gleich grossen Verstand zum Urheber haben. Im Gegentheil, weil die Weltordnung unermesslich erhaben ist über die Wirkungssphäre eines armen Menschenkindes, so schreiben wir dem Weltordner ohne weiteres eine Intelligenz und Weisheit zu, gegen welche auch der grösste Geistesheros unseres aufgeklärten Säculum's sich etwa ausnehmen müsste, wie ein armseliges Oellämpchen gegenüber dem Sonnenballe.

Dabei ist noch weiter zu beachten, dass dieser Weltordner nicht blos äusserlich an die Materie herantreten konnte, wie der Handwerker an den Rohstoff, um in ihr gerade jene Combinationen und Gebilde zustande zu bringen, welche die augenblickliche Weltphase aufweist. Hätte der Weltstoff für sich von Ewigkeit unabhängig von Gott existirt, so hätte Gott auf ihn absolut keine Einwirkung ausüben können, weil zwischen ihm und einer unerschaffenen, ewigen Materie gar keine Beziehung bestanden hätte. Gott musste also, um den Weltstoff ordnen zu können, auch sein Schöpfer sein. Das ergibt sich auch schon aus der Wahrnehmung, dass die Ordnung in der Welt den Dingen nicht äusserlich wie ein Stempel aufgedrückt ist, sondern alle Verhältnisse und Beziehungen derselben erfasst und bis in das Innerste ihrer Wesenheiten eindringt. Die Elemente sind von Haus aus in ihrem substantialen Sein, und nicht blos äusserlich, accidentell auf einander angelegt. Aus der Einheit der kosmischen Ordnung ferner, welche auch von der modernen Wissenschaft nicht nur anerkannt, sondern sogar übertrieben betont wird, folgt die Einheit ihres Urhebers. Auch muss eine Macht, welche nicht blos die materielle Welt mit einer tiefdurchdachten Ordnung verklärt, sondern darin auch Intelligenzen geschaffen hat, nothwendig selbst ein persönliches

Wesen sein. Aus der Ordnung einer endlichen, contingenten Welt folgt dann zunächst allerdings nicht direct die Unendlichkeit des Ordners, wohl aber indirect, indem der Weltordner eine solche Aufgabe nicht leisten könnte, wenn er nicht zugleich Urheber des ganzen Seins der geordneten Dinge wäre; der Gedankengang führt uns so wieder zur nothwendig seienden *causa prima* und damit zur göttlichen Unendlichkeit. Diese Reflexionen über die Weltordnung sind gewiss so unabweisbar, ja fast möchte man sagen, handgreiflich evident, dass es schwer hält, an die *bona fides* von Leuten zu glauben, welche trotzdem dem Atheismus huldigen.

IV.

Wenden wir uns nun kurz einem Argument für das Dasein einer überweltlichen Ursache des Universums zu, das im Alterthum und Mittelalter noch nicht bekannt war, zum entropologischen Beweise. Die Energiemenge nämlich und Spannkraft, welche z. B. die verschiedenen Wärmecentren des Kosmos aufgespeichert enthalten, ist in beständiger Abnahme begriffen, indem sie sich in Aetherschwingungen auflöst. Weil nun aber dieses Energiequantum nicht unendlich gross sein kann, so kann auch die Dauer dieses Processes nicht endlos sein, er muss einen Abschluss finden, wenn einmal alle Energie in Entropie übergegangen, d. h. wenn in der grossen Weltmaschine allgemeiner Stillstand und Erstarrung eingetreten ist. Daraus folgt aber wieder, dass der ganze Process durch Eingreifen einer äusseren Ursache in der Zeit begonnen hat; denn verliefe er von Ewigkeit her, so müsste der angedeutete Tod des Weltalls sich schon längst eingestellt haben. Entweder ist nun die Materie selbst beim Beginne des Weltgetriebes in's Dasein gesetzt worden und hat zugleich mit der Bewegung des Universum's zu existiren begonnen, oder es war schon einmal ein solcher Gleichgewichtszustand als Abschluss einer früheren Weltperiode erfolgt; dann hätte es einer ausserweltlichen Kraft bedurft, um die abgelaufene Weltuhr neuerdings aufzuziehen und in Gang zu setzen. Auf alle Fälle braucht man einen überweltlichen Urheber des Weltlaufes, von dessen Beziehung zum Weltstoff übrigens hier wieder dasselbe gilt, was schon beim teleologischen Argument bemerkt wurde.

Die volle Evidenz dieses Beweises kann naturgemäss nur für jene bestehen, welche den erforderlichen Einblick in die kosmischen Vorgänge besitzen, was freilich nicht so schwer zu erreichen ist.

Jedermann leuchtet ein, dass die Sonne jene Wärme, welche sie seit Jahrtausenden bereits in den umgebenden Weltraum ausgestrahlt hat, nicht mehr in sich haben kann. Da nun das im Sonnenball latente Wärmequantum nicht unendlich gross ist, so kann der Zeitpunkt nicht ausbleiben, in welchem ihre Strahlen versiegen und ihre Temperatur sich mit dem übrigen Weltraum ausgeglichen hat. Was von der Sonne gilt, findet in analoger Weise auf jeden gegenwärtig noch in der Glühhitze stehenden Weltkörper Anwendung. Freilich handelt es sich hier nicht um Menschenalter und Jahrhunderte, aber die Länge der Zeiträume und die Grösse der Zahlen ändert an der Stringenz der Beweiskraft des vorliegenden Arguments nichts.

Wir kommen jetzt zu dem Beweise der Existenz Gottes auf Grund ausserordentlicher Eingriffe in den gewöhnlichen, gesetzlichen Naturlauf durch Wunder, Weissagungen u. dergl.; denn wenn auch diese Wunderthaten bereits in die Sphäre des Uebernatürlichen hineinragen, so berühren sie doch auch das natürliche und historische Gebiet, sind durch die natürlichen Erkenntnisskräfte als solche erfassbar und müssen insofern gleichfalls zu den natürlichen Mitteln der Gotteserkenntniss gerechnet werden. Solche übernatürliche Einwirkungen sind wohl relativ selten, aber doch nicht so selten, als man gemeiniglich annimmt. Viele Prophezeiungen haben sich nach dem Zeugniss der Geschichte schon erfüllt. Christus ferner hat zahllose Wunder gewirkt, ebenso die Apostel; Tausende von Heiligen haben zu allen Zeiten die Heiligkeit ihres Lebens durch Wunder erhärtet. Hierbei ist aber zu beachten, dass die Propheten, Apostel und Heiligen solche Zeichen nicht aus eigener Kraft, sondern nur als Organe Gottes gewirkt haben; auch haben sie selbst sich stets als solche Werkzeuge einer höheren Macht ausdrücklich erklärt und zu erkennen gegeben; Jesus dagegen hat sich selbst als den Urheber seiner Wunderwerke bekundet und damit den schlagendsten Beweis für seine Gottheit geliefert. Diese Wunderthaten sind aber auch auf's beste bezeugt und beglaubigt; bei manchen derselben waren Hunderte, Tausende von Augen- und Ohrenzeugen zugegen; viele haben ihr Zeugniss mit dem eigenen Blute bekräftigt. Es gibt kein Factum der Profangeschichte, das fester und allseitiger bestätigt wäre als die Thatsächlichkeit der Wunder. Mit demselben Rechte kann man die ganze Weltgeschichte leugnen, mit dem etwa jemand die Wirklichkeit solcher Ereignisse in Abrede stellen wollte.

Für die Augenzeugen eines Wundervorganges nun ist natürlich die Gewissheit und Evidenz eine unmittelbare, eine schlechthin unwiderstehliche. Denken wir uns nur in die Lage jener, welche es erlebten, wie auf das Wort Jesu hin Lazarus aus dem Grabe hervorkam. Für jene hingegen, welche derartige Ereignisse nur durch Mittheilung von Augenzeugen als historische Facta kennen lernen, besitzen sie allerdings als solche nur eine moralische Gewissheit, aber welche moralische Gewissheit! Die Sache selbst schon entspricht einem natürlichen Zuge und Bedürfniss des Menschengeistes; nur entartete Naturen haben eine merkwürdige Scheu vor dem Finger Gottes. Will man sich gegen die Thatsächlichkeit der Wunder etwa gar mit der Mangelhaftigkeit unserer Naturkunde ausreden? Wohl mag die Natur noch manche Kräfte in sich bergen, von welchen auch der Gelehrtenstolz des 19. Jahrhunderts sich nichts träumen lässt; aber unter den noch zu enträthselnden Naturgeheimnissen und -Vermögen auch solche vermuthen, welche den bekannten Qualitäten der Dinge direct entgegengesetzt sind, das wäre doch eine Absurdität, die im Zeitalter der Aufklärung nicht mehr möglich sein sollte. Kurz, dass ein Wesen, welches aus eigener Kraft über die Naturgesetze absolute Gewalt hat, welches über Wind und Wetter und Meer und Krankheiten, ja über Tod und Leben unbedingt gebietet, nur der Herr alles Seins ist, darüber kann zwischen dem schlichten Bauernverstand und dem Urtheil des tiefsinnigsten Philosophen keine Meinungsverschiedenheit herrschen. Dass ferner die auch vorkommenden dämonischen Zeichen die Beweiskraft des angeführten Arguments nicht zu schmälern vermögen, ja nach einer Seite hin sogar verstärken helfen, ist gleichfalls jedem Einsichtigen klar.

V.

Bisher haben wir hauptsächlich die Erkennbarkeit und Gangbarkeit jener Wege und Bahnen verfolgt, welche zu Gott als der obersten *causa efficiens* führen; aber auch als letztes Ziel, als *causa finalis* offenbart sich Gott in der Welt mit einer Deutlichkeit, die selbst dem schlichtesten Menschensinne einleuchten muss. Auf Gott als Endziel alles Wollens und Strebens weist der unvertilgbare und nie zu stillende Seligkeitstrieb des Menschen hin, der sich mit elementarer Gewalt in jeder Brust bekundet und als einfache Thatsache jedenfalls unleugbar feststeht. Jeder Mensch möchte glücklich werden, reiht deshalb von den Tagen der Jugend bis zum

Alter Entwürfe an Entwürfe, um sein Glücksideal zu erjagen, eilt von einem Unternehmen zum andern, von einem Ziele zum andern, ohne je seinen Durst gestillt zu sehen. Tausende stürzen sich dabei in den Strudel und Abgrund sinnlicher Freuden und Vergnügungen, aber jeder neue Genuss weckt nur das Verlangen nach mehr. Die Erfolglosigkeit eines solchen Strebens beweist aber nicht, dass das gesuchte Gut nirgends existirt, sondern nur, dass es hienieden nicht zu finden ist, dass es nicht in Erdentand bestehen kann; wer der Weltlust nachrennt, verwechselt das wahre, absolute Glück mit trügerischen Scheingütern. Kurz, der unersättliche Glücksdurst weist unverkennbar über Tod und Grab hinaus; noch am Grabe pflanzt der Mensch die Hoffnung auf. Dieser Zug im Menschenherzen ist eine Art Versprechen der Natur; die Stimme der Natur aber kann nicht lügen, zur Täuschung an sich kann der Menschengeist nicht angelegt sein; sonst wäre er unglücklicher als jedes Thier. Soll etwa der König der Erde schlimmer daran sein als jeder Käfer, jeder Wurm? Das Thier findet an der Stillung seiner Triebe sein volles Behagen; es verlangt nicht mehr, es kann nicht mehr verlangen. Es weiss auch nichts von Furcht des Todes, weil es überhaupt nichts weiss, während dem Menschen die Gewissheit des Sterbens allein schon jede Erdenfreude vergällen muss. Es kann sich also gar nicht darum handeln, ob nicht die ganze Glückstendenz eine Illusion sei, ob ihr eine Realität entspreche; eine solche Fragestellung wäre zu albern; die Frage kann sich nur darum drehen, wo das Gut zu suchen ist, welches allein das unendliche Sehnen der Menschenbrust zu stillen vermag. Wie den Wissens- und Wahrheitsdurst nichts zur Ruhe bringt, bis das letzte Warum und Wie und Was beantwortet ist, bis der Geist sich zur höchsten Wahrheit emporgerungen hat, so kann auch nur das höchste, das unendliche Gut das Verlangen des Herzens vollkommen befriedigen und erfüllen; es findet keinen Frieden, bis es ruht in Gott. Keine Frage hat darum auch die Menschheit dauernder und intensiver beschäftigt als jene nach dem Leben im Jenseits, und kein Weg führt deshalb leichter zu Gott als derjenige, der zu ihm hinleitet unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes, des letzten Zieles, welches ein ganz und gar unabweisbares Postulat der Vernunft bildet, wenn nicht der Mensch, das edelste Weltwesen, in seinem ganzen Sein und Sinnen und Streben eine sinnlose Absurdität sein soll; das begreift auch der simpelste Bauernverstand ohne Schwierigkeit.

Gäbe es keinen überweltlichen, persönlichen Gott, woher dann das Sittengesetz, woher das Gefühl der Verantwortlichkeit bei allem unserem Thun, woher überhaupt der Unterschied zwischen gut und bös, welcher den Menschen oft so unbequem wird? Und doch ist dieses Bewusstsein, diese Unterscheidung unauslöschlich eingeprägt in jede Menschenbrust und offenbart sich trotz aller Entstellung und Verzerrung der sittlichen Begriffe im einzelnen unwiderstehlich bei allen Völkern aller Zeiten. Woher das innere Behagen nach einer guten That und umgekehrt die Seelenpein und Unruhe nach einem Schurkenstreiche? Dieses unaustilgbare Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung hat nur einen Sinn als Wirkung und unter der Voraussetzung eines überweltlichen, allwissenden, allmächtigen Gesetzgebers und Richters, der so in die Herzen sein ewiges Gesetz mit unverwischbaren Zügen eingegraben hat. Das Gewissen ist nicht etwa blos ein Nachhall der Kinderstube, sondern das lebendige Echo jener Stimme, die vom Sinai die zehn grossen Worte in die Welt hinausgerufen hat. Schon das blinde Heidenthum hat das ewige, natürliche Sittengesetz erkannt und viele seiner vornehmsten Repräsentanten, z. B. Cicero, haben seine Existenz und seine allgemein und unbedingt bindende Kraft mit aller Schärfe und Klarheit ausgesprochen. Was wäre auch die Menschheit, oder was müsste längst aus ihr geworden sein, wenn Tugend und Laster, Engelreinheit und der Abgrund sittlicher Verworfenheit, Gerechtigkeit und Grausamkeit jenseits des Grabes auf gleicher Stufe stünden? Selbst Robespierre, der ärgste Bluthund der französischen Revolution, fühlte sich einst gedrängt, vor dem Nationalconvent für diese Thatsache offen Zeugniss abzulegen: „L'innocence sur l'échafaud", ruft er aus, „fait pâlir le tyran sur son char de triomphe. Aurait-elle cet ascendant, si le tombeau égalait l'oppresseur et l'opprimé?" [1]) Die Folgerichtigkeit dieses Gedankenganges und seine objective Gewissheit leuchtet sicher jedermann ein, der nicht ein lebhaftes Interesse an der gegentheiligen Annahme hat.

Dazu kommt nun schliesslich noch die allgemeine Ueberzeugung des Menschengeschlechtes von dem Dasein Gottes, die Thatsache, dass es noch kein Volk gab ohne Gottesglaube, ohne Gottesverehrung, ohne gottesdienstliche Einrichtungen. Wohl haben manche Nationen recht wundersame, verkehrte Vorstellungen von dem

[1]) Citirt nach Hontheim, Institutiones Theodicaeae. S. 224 f.

höchsten Wesen gehegt, aber ein atheistisches Volk hat es noch nicht gegeben; nur einzelne Individuen brachten es in Zeiten des Niederganges und Verfalles bis zur Gottesleugnung; aber auch bei ihnen kann von einer eigentlichen, auf positiven Gründen ruhenden Ueberzeugung bezüglich ihrer widersinnigen Annahme keine Rede sein. Es ist ja auch sattsam bekannt, warum solche Leutchen von einem Gotte nichts wissen wollen: dem theoretischen Atheismus, wenn man wirklich von einem solchen sprechen darf, geht immer der praktische voraus, wenn auch nicht gerade stets in der Form gemeiner Laster, so doch in jener der hochmüthigen Hinwegsetzung über alle religiösen Pflichten. Die allgemeine Ueberzeugung der Menschheit von Gottes Existenz ist einem Naturgesetze gleichzuachten; was sich zu allen Zeiten unter allen Verhältnissen dem Menschengeiste so gebieterisch und imponirend aufdrängt, kann nimmer eine reine Täuschung sein; sonst müsste der menschliche Intellect von Haus aus zur Lüge und Unwahrheit angelegt sein und überhaupt an aller zuverlässigen Erkenntniss verzweifeln. Eine solche Consequenz dürfte auch jeglichem Verstande einleuchtend und gewiss erscheinen.

VI.

Das also sind nicht alle, aber die gangbarsten Wege, welche uns aus der endlichen Welt zum Unendlichen emporgeleiten. Jeder dieser Wege führt für sich allein schon sicher zu diesem Ziele; wie gross ist erst die Sicherheit und Gewissheit, welche sie alle vereint bieten und verbürgen! Wir haben demnach allen Grund, neuerdings nachdrücklichst zu betonen, was vor Jahren Kleutgen in seiner Philosophie der Vorzeit[1]) schrieb, „dass es kaum irgendwelche Beweisführungen gibt, die einleuchtender und gründlicher wären als jene, womit man zu aller Zeit das Dasein Gottes dargethan hat!“

„Aber“, könnte da jemand entgegnen, und oft genug wird diese Einwendung von zwar wohlmeinenden, aber kurzsichtigen Leuten wirklich gemacht, „wenn das Dasein Gottes beweisbar ist, dann ist es ja kein Verdienst mehr, an Gott zu glauben!“ Als Erwiderung auf einen solchen Einwurf könnte man zunächst die Sache umkehren und etwa sagen: „Gut, ihr wollt, um besser glauben zu können, Gottes Existenz lasse sich nicht erweisen. Dann kann es aber auch vernünftiger Weise keine Pflicht geben, an Gott zu glauben; denn zu

[1]) 2. Aufl. Bd. II. S. 672.

glauben, ohne zu wissen, wem ich glaube, und wer mir die Richtigkeit des Geglaubten garantirt, das wäre doch wahrlich eine Naivität, die noch über den Köhlerglauben ginge; da wäre dann thatsächlich der Gottesleugner in der allergünstigsten Position!" Doch wir brauchen diesen Ausweg nicht, um den gutmüthigen Einwand zu entkräften. Wir sagen: Zunächst steht es allerdings für uns und andere vernünftigen Leute fest, dass man Gottes Dasein nicht blos glauben, sondern auch wissen kann; aber dabei bleibt für den guten Willen ein weites, reiches Feld von Wahrheiten, die uns ausschliesslich durch den Glauben gewiss sind wie die Geheimnisse der Trinität, der Menschwerdung des Gottessohnes, der Transsubstantiation usw. Die Gewissheit dieser religiösen Wahrheiten stützt sich auf die untrügliche Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst und bietet insofern freilich eine Sicherheit, welche alle natürliche Gewissheit weit übersteigt, wenngleich hier jede Evidenz ganz und gar fehlt. Wenn wir aber nun diese Mysterien auf die Autorität Gottes hin gläubig annehmen, anderseits wieder Gottes Dasein selbst und seine Wahrhaftigkeit nach der angedeuteten Zumuthung auch nur durch den Glauben sicher erreichen sollen, so gerathen wir in den heillosesten *circulus vitiosus,* aus dem uns keine Frömmigkeit heraushilft; dann hätten die Gegner und Spötter vollkommen gewonnenes Spiel. Damit wir also die Geheimnisse, die uns Gott offenbart, für welche er unseren Glauben verlangt, wirklich glauben können, muss vor allem anderweitig feststehen und gesichert sein, dass es einen Gott gibt. Die natürliche Voraussetzung des Glaubens muss sich auch wissenschaftlich rechtfertigen lassen, alles vernünftige Glauben setzt ein Wissen voraus, eine Erkenntniss der Autorität, auf welche sich der Glaube stützt; sonst ist und bleibt er unvernünftig. Dass eine solche wissenschaftliche Begründung unseres Offenbarungsglaubens recht wohl möglich ist, dürften die vorausgehenden Erörterungen hinlänglich klar legen. Sodann müssen wir wohl unterscheiden zwischen der objectiven Gewissheit der natürlichen Gotteserkenntniss und der subjectiven Möglichkeit und Fähigkeit, sich diese Gewissheit auch anzueignen; allerdings ist es für keinen Verstand sonderlich schwer, den Uebergang von der Welt zu Gott, ihrer Ursache, zu finden; aber einmal hat nicht jeder Zeit und Gelegenheit, sich mit diesem Probleme eingehend zu befassen; dann ist eine klare, gründliche und distincte Erfassung der Gottesbeweise allerdings nicht so einfach und nicht jedermanns Sache; und so behält ohne weiteres auch der Glaube an

Gottes Dasein für die weitaus grösste Mehrzahl der Menschen seine ungeschmälerte Verdienstlichkeit.

Man kann ferner wohl aus der natürlichen Offenbarung Gottes in der Welt zur Erkenntniss seines Daseins gelangen; aber wer zwingt den Einzelnen, auch wenn er Zeit und Fähigkeit dazu hat, diese Wege auch zu wandeln und seine Geisteskraft in dieser Richtung zu bethätigen? wer zwingt ihn namentlich, diese Bahn gründlich und nach allen Seiten und über alle Schwierigkeiten und Klippen hinweg mit Ausdauer und Beharrlichkeit zu verfolgen? Auch nach dieser Seite also bleibt dem guten Willen ein weites Feld offen.

Endlich darf man nicht vergessen, dass bei aller Gewissheit und Evidenz, welcher die natürliche Gotteserkenntniss sich vor dem Richterstuhle einer gesunden, vorurtheilsfreien Vernunft unstreitig erfreut, dieselbe doch nicht von der Art ist, dass sie den Intellect ohne weiteres zur Anerkennung oder Zustimmung zwingt. Wo gibt es namentlich in unseren Tagen überhaupt noch eine absolut feststehende Thatsache oder Wahrheit, an der nicht schon gerüttelt worden, die nicht schon, nicht etwa blos von Idioten, nein, von Geistestitanen geleugnet worden wäre! In dem Zeitalter der „freien Wissenschaft" kann der Zwang nicht mehr das Kriterium für wissenschaftliche Gewissheit und Evidenz bilden. Wohl ist der Intellect als solcher keine freiwirkende Kraft; wenn er an einem ihm richtig vorgestellten und seiner Capacität angemessenen Objecte seine Fähigkeit in naturgemässer Weise bethätigt, so muss ein wahrer, sachentsprechender Erkenntnissact bezw. ein wahres Urtheil erfolgen; und insofern ist es grober Unfug, von einer Freiheit der Wissenschaft zu faseln; nicht die Freiheit, sondern die Wahrheit ist die naturgemässe Norm alles Wissens und Forschens. Aber ist auch der Verstand in Hinsicht auf den *actus perceptionis sive specificationis* nicht frei, so steht er doch wie die übrigen nicht mit Nothwendigkeit functionirenden Seelenkräfte rücksichtlich des *actus exercitii* unter der Direction des freien Willens. Der Verstand sollte freilich eigentlich stets dirigiren und dem blinden Willen die Fackel vorantragen; aber wie oft werden hier ungehöriger Weise die Rollen vertauscht, wie oft kommt der Intellect gar nicht zum Wort, sondern wird ungehört von dem durch Leidenschaften und Vorurtheile präoccupirten Willen mit auf falsche Geleise gezerrt! Aus einer solchen Verkehrung der natürlichen Ordnung erklärt sich zur Genüge die Wahrnehmung, dass es keine Wahrheit mehr gibt, die nicht menschlicher Muthwille schon geleugnet hätte. Soll man

es da z. B. noch auffällig finden, wenn eine grosse Anzahl protestantischer Theologen die Gottesbeweise leichter Hand von sich weist unter dem Vorgeben, diese seien durch Kant ein- für allemal *ad acta* gelegt worden. Also: αὐτὸς ἔφα, aber Pythagoras war es nicht. Freilich bleibt es immerhin etwas anderes, eine unsinnige Behauptung auszusprechen, etwas anderes, von ihrer Richtigkeit auch überzeugt zu sein; man kann im Muthwillen auch leugnen, dass $2 \times 2 = 4$ sei. Aber mag man z. B. immerhin die Allgemeingiltigkeit des Causalitätsprincips verneinen, wie es seit Hume und Kant in den Reihen zünftiger „Denker" Mode geworden, deshalb behält dieses umfassendste Weltgrundgesetz doch seine absolute Festigkeit in allen Regionen des Werdens und Wirkens. Es verliert durch solchen Muthwillen ebensowenig an seiner metaphysischen Gewissheit und Wahrheit, als etwa der Sonnenglanz eine Trübung erfährt, wenn der Maulwurf ihn nicht sehen mag. Vernünftig zu sein kann man allerdings niemand zwingen, aber durch steifes und hartnäckiges Behaupten und Wiederholen wird Unvernunft nie zur Wahrheit.

Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese.

Von Prof. A. Linsmeier S. J. in Mariaschein (Böhmen).

(Schluss.)

12. **Aetherhüllen um die Atome und Molekeln.** — Viele Physiker nehmen an, dass die einzelnen Atome und auch die Verbindungen mehrerer solcher oder die Molekeln als Ganzes von dichteren Aetherhüllen umgeben seien. Diese Annahme ist nicht weit hergeholt, denn die Aetherhypothese kann wegen der ungeschwächten Lichtfortpflanzung auch in luftleeren Räumen nicht entbehrt werden. Die Verdichtung des Aethers um die Atome und Molekeln herum ist eine natürliche Folge der Anziehung, welche in der nächsten Nähe am stärksten wirkt und mit der Entfernung rasch abnimmt, mindestens wie bei der Gravitation mit dem Quadrat der Entfernung. Man kann hierfür auf eine ganz ähnliche Erscheinung bei der Erde hinweisen; auch diese ist von einer Lufthülle umgeben und die Luft zerstreut sich trotz ihres Ausdehnungsbestrebens nicht in den Weltraum hinaus.

Aber steht die Annahme dichterer Aetherhüllen nicht in Widerspruch mit derjenigen, welche in der Optik gemacht zu werden pflegt, und welche sagt, dass der Aether nicht zusammendrückbar (incompressibel) ist? — Die Umstände sind in beiden Fällen so verschieden, dass ein Widerspruch gar nicht einleuchtet. „Wie C. Neumann hervorgehoben hat, ist durch die Incompressibilitätsbedingung noch nicht die Gleichheit der Dichte des Lichtäthers in allen Medien bedingt. Denn durch jene Bedingung ist nur ausgesprochen, dass der Aether so schwachen Kräften gegenüber, wie sie bei der Lichtbewegung wirken, als merklich incompressibel anzusehen ist, während wohl die von den ponderabeln Körpern auf den Aether ausgeübten Kräfte eine solche Grösse besitzen können, dass sie den Aether je nach Maasgabe derselben verdichten.“ [1]) Ferner ist noch zu beachten, dass selbst ein und dieselbe Kraft eine ausgiebigere Wirkung hat, wenn sie dauernd, als wenn sie nur eine verschwindend kleine Zeit wirkt; ersteres ist bei Bildung der Aetherhüllen, letzteres bei den Lichtschwingungen der Fall.

Die zwei in Rede stehenden Annahmen können also ohne Widerspruch nebeneinander bestehen. Die Sachlage ist ähnlich wie beim Wasser und

[1]) Winkelmann, Handbuch der Physik II. 1. S. 655.

bei fast allen Flüssigkeiten; dieselben sind zwar absolut zusammendrückbar, aber durch die gewöhnlich vorkommenden Druckkräfte so wenig, dass sie im Vergleich zu den meisten festen und besonders allen luftförmigen Körpern als unzusammendrückbar angesehen werden können.

Da der Aether alle leeren Räume erfüllt, so wird ihm Abstossung zugeschrieben. Ob aber diese vermeintliche Abstossung nicht vielleicht ebenso wie bei den Gasen nur eine Folge der Bewegung ist, das bleibt vorläufig noch eine offene Frage. Diejenigen, welche der Vermuthung zuneigen, dass der sogen. Aether der Urstoff sei, aus dem alle Atome der Elemente gebildet sind, können wohl den Aethertheilchen eine innewohnende Abstossungskraft nicht zuschreiben.

Denken wir uns nun um jedes Atom einer Molekel (und auch um die Molekel als Ganzes) besagte Aetherhüllen, welche durch die Anziehung der Atome (und Molekeln) auf den Aether erzeugt und dauernd festgehalten werden, dann ist die Möglichkeit elastischer Schwingungen der Atome einer Molekel ganz gut verständlich. Bei einem Stoss werden nämlich die zunächst betroffenen Atome gewaltsam verschoben, und die normale Gestalt ihrer Aetherhüllen geändert; die Kräfte, welche die Hülle erzeugen und erhalten, streben auch die aufgezwungene Gestaltsänderung wieder aufzuheben. Die normale Gestalt kann erst nach einigen Oscillationen erreicht werden. Die Erscheinung wird ähnlich verlaufen wie bei einem Wassertropfen, der sich von einem fallenden Wasserstrahl loslöst; derselbe strebt die Kugelform an, oscillirt aber erst mehrmals um diese Normalgestalt herum, indem er, wie man bei den kurzen Beleuchtungen elektrischer Funken sehen kann, bald länglich, bald abgeplattet erscheint.

Mit den Oscillationen der Aetherhüllen um ihre normale Gestalt ist ein Hin- und Herschwingen der Atome unvermeidlich verbunden. Je nach der Natur der Atome werden ihre Anziehungskräfte und infolge dessen die Dichte ihrer Hüllen, sowie deren Oscillationsgeschwindigkeit verschieden sein. Die Kraft, mit der das Atom in seine Normallage zurückgezogen wird, hängt überdies auch noch ab von der Anziehung der Nachbaratome, von ihrer Art nämlich und ihrer Entfernung. Aus diesen Andeutungen ist es begreiflich, wie verschiedene Atome verschieden rasche Schwingungen ausführen können und müssen.

Es ist das aber nicht die einzige denkbare Möglichkeit hinsichtlich der Atomschwingungen, nur eine sei noch erwähnt. Wie die Molekeln schon infolge ihrer Bewegung sich gegenseitig auseinanderschieben, so könnte das auch bei den Atomen in der Molekel der Fall sein. Uebrigens sei bemerkt, dass die Forschung bezüglich dieser Einzelheiten noch in ihren Anfängen steht.

13. **Sind die Atome und Molekeln elastisch oder absolut starr?** — Die atomistischen Vorstellungen über Gase und Dämpfe, wie sie jetzt

allgemein angenommen sind, enthalten die Voraussetzung, dass sich die Molekeln (beim Quecksilberdampf die Atome) wie elastische Körper verhalten, denn sonst müsste bei den zahlreichen Zusammenstössen ihre lebendige Kraft und damit ihre Bewegung über kurz oder lang erschöpft werden. Diesbezüglich herrscht Uebereinstimmung; was aber den Grund des elastischen Verhaltens betrifft, so sind von den Autoren verschiedene Möglichkeiten vorgebracht und erörtert worden. Manche meinen, dass dieses Verhalten durch die Drehbewegungen, welche den Molekeln infolge excentrischer Stösse zukommen, allein schon genügend erklärt werden könne. Poinsot hat diese Ansicht auch begründet.[1]) Als absolut starr können jedoch auch diese die Molekel nicht ansehen, sondern höchstens als „sehr nahe absolut starr", weil ja den Atomen in der Molekel Eigenbewegungen zugeschrieben werden. Die Erregung sowohl als die Absorption der Licht- und Wärmestrahlen, dann auch noch andere Thatsachen der Wärmelehre scheinen das zu verlangen. Sind die Atome in der Molekel nicht zu einem absolut starren Gebilde zusammengefügt, dann werden bei einem Stoss die zunächst betroffenen Atome eine gewaltsame Verschiebung erleiden. Jene Kräfte, welche die Atome in einer gewissen Mittellage zu erhalten streben, werden auch diese gewaltsame Verschiebung aufzuheben trachten; das ist aber schon der Begriff der Elasticität. Darnach wäre also die Molekel als solche elastisch.

Ist die Molekel mit einer Aetherhülle umgeben, so wird deren Gestalt beim Stoss mit Gewalt geändert; die Kräfte, durch welche die Hülle erzeugt wird, streben nothwendiger Weise auch die aufgezwungene Gestaltänderung aufzuheben. Darnach könnte also die Elasticität der Molekel auch in der Aetherhülle zu suchen sein.

Was die einatomigen Quecksilberdämpfe betrifft, so kann das elastische Verhalten ebenfalls in der Rotation oder in der Aetherhülle seinen Grund haben. Ist dieses Atom selbst wieder aus Uratomen zusammengesetzt, wie Manche vermuthen, dann kämen die bei den Molekeln besprochenen Möglichkeiten auch hier in Betracht. Im Atom mit stetiger Masse können wir uns die Elasticität auch noch so denken, wie die Anhänger der Stetigkeitshypothese sich dieselbe etwa bei einer Elfenbein-, Stahl- oder Glaskugel vorstellen. Es wäre das ein Analogon zu dem, dass man den Magnetismus eines Stahlstabes auf die Parallelstellung von Elementarmagnetchen zurückführt. Die Frage nach dem Magnetismus ist hiermit nicht gelöst, sondern nur von dem Stabe auf die Elementarmagnetchen zurückverschoben; aber demungeachtet wissen wir über den Sachverhalt jetzt doch mehr als man früher wusste. Ebenso wäre hier die Frage nach der Elasticität stetiger Massen auf die Atome zurückverschoben.

---

[1]) Rosenberger, Geschichte der Physik III. S. 592. — Rühlmann, Handbuch der mechanischen Wärmetheorie II. S. 249.

Manche Physiker nehmen die Atome absolut starr an und schreiben ihnen, ohne die Aetherhüllen oder Drehbewegungen herbeizuziehen, ein elastisches Verhalten zu. Einen Widerspruch wird man auch in dieser Annahme nicht nachweisen können. Erfahrungsgemäss sind uns nur mehr oder weniger elastische und unelastische, aber keine absolut starren Körper bekannt; die Erfahrungen, die man bei jenen gemacht hat, auf die letzten zu übertragen, ist ein ganz unsicherer Schluss. Bei den elastischen Körpern wird während der Stossdauer lebendige Kraft in potentielle Energie (beim Zusammendrücken) und dann wieder zurückverwandelt (bei Wiederherstellung der früheren Gestalt); bei den unelastischen Körpern wird lebendige Kraft zu dauernden Gestaltänderungen verwendet und durch Reibung in Wärmebewegung verwandelt. In beiden Fällen wird nur die Art, nicht aber die Menge der Energie geändert. Bei absolut starren Körpern sind die soeben angeführten Aenderungen undenkbar; was geschieht also mit der lebendigen Kraft zweier solcher Körper (Atome), die mit entgegengesetzter Bewegungsrichtung gerade und central zusammenstossen? Werden die lebendigen Kräfte vernichtet? Das wird sich niemand zu behaupten getrauen, weil es gegen den sonst so vielfach bestätigten und deshalb hochgehaltenen Satz über die Erhaltung der Energie verstösst. Soll aber dieser Satz auch hier Geltung haben, dann bleibt wohl nichts anderes übrig, als anzunehmen, dass beide Atome zurückspringen d. h. sich wie elastische Körper verhalten. — Zuverlässiges kann man nicht sagen, aber so viel scheint doch klar zu sein, dass man denen keinen Widerspruch nachzuweisen vermag, welche annehmen, dass absolut starre Atome ein elastisches Verhalten zeigen.

Aus dem bisher Gesagten ist zu entnehmen, dass die Frage über die Elasticität der Atome noch ganz und gar nicht, über die der Molekeln[1]) im grunde auch noch nicht erledigt ist, obwohl, wie schon bemerkt wurde, ein elastisches Verhalten derselben beim Stoss ebenso allgemein angenommen wird wie die neuere Gas- und Wärmetheorie. Es wäre ein unnützes Bemühen, der experimentellen Forschung vorgreifend, durch alleinige Speculation die Frage über die Elasticität der Atome und Molekeln erledigen zu wollen.

14. **Ueber die den Atomen und Molekeln innewohnenden Kräfte.** — Da die Körper einer Trennung ihrer Theile widerstreben, so nehmen die Atomistiker im allgemeinen an, dass die Atome und Molekeln mit Anziehungskräften: Cohäsion, Adhäsion, ausgestattet sind. Cohäsion und Adhäsion treten übrigens noch in vielen anderen Erscheinungen zu tage. Das Bestreben der Atome, sich zu vereinigen und neue Körper

[1]) Die schon früher besprochene Ungenauigkeit der Physiker im Gebrauche der Bezeichnungen „Atom“ und „Molekel“ muss hier beachtet werden, sonst könnte man Widersprüche finden, vielleicht selbst bei einem und demselben Autor.

zu bilden, wird auf die Kraft der chemischen Affinität zurückgeführt. Die Massenanziehung, welche sich sowohl zwischen den Himmelskörpern als auch den irdischen Körpern in dem Streben derselben, sich einander zu nähern, kundgibt, ist die Summe der Anziehungen aller Molekeln des einen auf alle Molekeln des anderen Körpers.

Da die Körper dem Zusammendrücken widerstehen, so nahmen die Anhänger der Atomhypothese früher an, dass in den Atomen ausser den anziehenden auch noch abstossende Kräfte wirksam seien, und dass diese mit der Entfernung rascher abnehmen als jene. Dieser widerhaarigen Annahme wichen viele dadurch aus, dass sie die Abstossungskräfte in die Aetherhüllen[1]) verlegten. Sie sagten bezw. sagen: Die Körperatome ziehen sich gegenseitig selbst und auch den Aether an, Aether aber und Aether stösst sich ab.

Von den gegenwärtigen Physikern wird wohl durchwegs der Widerstand, welchen alle Körper dem Zusammendrücken entgegensetzen, ebenso wie das Ausdehnungsbestreben der Gase und ihr Druck gegen die Gefässwände auf die fortschreitende (bezw. schwingende) Bewegung der Molekeln zurückgeführt. Aus dieser Bewegung lassen sich auch eine erhebliche Anzahl anderer und wichtiger Erscheinungen der Wärmelehre und Aëromechanik viel befriedigender erklären als es bis dahin möglich war. Durch diese Erfolge geblendet haben manche Physiker die Meinung ausgesprochen, dass alle Kräfte nnd Eigenschaften der Körper aus der Bewegung ihrer kleinsten Theilchen oder des Aethers zu erklären seien. Dieselbe ist aber, wenn sie vielleicht auch öfter in Form einer Behauptung ausgesprochen wird, eine vorläufig unberechtigte Verallgemeinerung, eine Vermuthung, eine Hoffnung einzelner.

Es ist unrichtig, wenn diese Ansicht von Philosophen kurzweg als Ansicht der Physiker hingestellt wird, denn sie ist durchaus nicht allgemein angenommen. R. Clausius z. B., welcher sich um die Ausbildung der kinetischen Gas- und der mechanischen Wärmetheorie vielleicht am meisten verdient gemacht hat, lehnt diese Ansicht mit Entschiedenheit ab und weist auf eine von ihm abgeleitete Gleichung hin, „welche mit Sicherheit darauf schliessen lässt, dass ohne Anziehungskräfte ein stabiler Zustand in der Natur gar nicht möglich wäre!“[2]) L. Boltzmann, ein anderer hervorragender Forscher auf diesem Gebiete, gibt der „Annahme nur anziehender Kräfte zwischen den Molekeln den Vorzug“ vor anderen erdachten und versuchten Annahmen.[3]) Prof. E. Mach hält die Ansicht, dass alle Kräfte mechanisch zu erklären seien, für ein Vorurtheil.[4]) Die

[1]) So lange in der Wärmelehre die Stofftheorie Geltung hatte, sagte man „Wärmehüllen“ oder „Wärmeatmosphären“. — [2]) Mechanische Wärmetheorie. 3. Aufl. III. S. 264. — [3]) R. Rühlmann, Handbuch der mechan. Wärmetheorie II. S. 949. — [4]) Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt. S. 467. n. 2.

in den Lehrbüchern übliche Sprechweise lässt überhaupt nicht auf viele Anhänger dieser Ansicht schliessen.

Wie viele Versuche und Anstrengungen wurden schon gemacht, die Gravitation oder allgemeine Massenanziehung mechanisch zu erklären; die Erfolglosigkeit derselben ist nicht geeignet, jenen Vorschub zu leisten, welche voreilig behaupten, dass alle Naturerscheinungen ohne Kräfte rein mechanisch zu erklären seien. Anderseits muss aber doch auch die Möglichkeit im Auge behalten werden, dass noch manche Erscheinung, welche man jetzt auf Kräfte zurückführt, aus Bewegungen erklärt werden könnte, wie es schon mit so vielen geschehen ist.

15. **Urstoff und Uratome.** — Aus der Geschichte der Chemie ist bekannt, dass wiederholt die Ansicht ausgesprochen und auch behauptet wurde, dass die chemischen Elemente selbst wieder aus einem einzigen Urstoffe (oder vielleicht doch nur aus einigen wenigen Urstoffen) gebildet und die chemischen Atome von heute wieder aus Uratomen zusammengesetzt seien. Oft schon wurde die Vermuthung ausgesprochen, es möchte etwa der Wasserstoff dieses Urelement sein; viele Atomgewichte sind aber bereits auf Bruchtheile der Einheit ($H = 1$) sicher gestellt, so dass das Wasserstoffatom nicht allgemeines Uratom sein kann.

Der Hinblick auf die unzähligen Verbindungen der organischen Chemie, die aus einigen wenigen Elementen aufgebaut sind, mochte solchen Gedanken förderlich sein. Die grundlegenden Arbeiten von L. Meyer und Mendelejeff über das natürliche System der Elemente haben die Vermuthungen dieser Art neu angeregt. Hierüber sagt W. Ostwald in seinem Vortrag bei der 64. Versammlung deutscher Naturforscher (1891): „Zwar brechen die Speculationen in der durch die Annahme einer Zusammengesetztheit der Elemente angedeuteten Richtung nicht ab, doch wüsste ich keine zu nennen, der ich eine günstige Prognose zu stellen wagte.“ [1])

Spectralanalytische Thatsachen vermögen gleichfalls den Gedanken nahe zu legen, dass die chemischen Atome noch weiter zusammengesetzt seien. Der glühende Quecksilberdampf zeigt mehrere (nach Kayser und Runge 92) Spectrallinien, also Licht von verschiedenen Wellenlängen. Nach allgemeiner Ansicht werden die Lichtwellen durch Schwingungen der Atome, welche in einer Molekel vereinigt sind, erregt. Aber die Molekel der Quecksilberdämpfe hält man auf chemische und physikalische Gründe hin für einatomig. Wie sollen da die Lichtwellen erregt werden? Es ist nicht zu ersehen, wie einzelne freie Atome Licht von vielen verschiedenen Wellenlängen so constant erzeugen könnten, oder wie die relativ langsame fortschreitende Bewegung der Quecksilberatome so unbegreiflich schnell aufeinanderfolgende Wellen (400 bis 800 Billionen in

[1]) Naturwissenschaftliche Rundschau VI. S. 578 Sp. 2.

einer Secunde) erzeugen könnte. Es drängt sich deshalb die Vermuthung auf, die chemischen Atome des Quecksilbers möchten noch aus Uratomen zusammengesetzt sein, durch deren Schwingungen Lichtwellen verschiedener und constanter Länge erregt werden. Ausser den Molekeln des Quecksilberdampfes hält man auch diejenigen der Dämpfe des Cadmiums und des Zinkes für einatomig, jenes erzeugt nach Kayser und Runge 73, dieses 72 Spectrallinien.

Diese Schlüsse können jedoch eine grössere Zuverlässigkeit deswegen nicht beanspruchen, weil die ganze Frage über die Erzeugung der Lichtwellen im einzelnen, z. B. mehrerer hundert verschiedener im Eisendampf, mehrerer tausend durch glühenden Kohlenstoff, noch sehr im dunkeln liegt. Es wurden gerade in den letzten Jahren die Spectrallinien der Elemente mehrseitig (in Deutschland durch Kayser und Runge) mit den vollkommensten Hilfsmitteln der Gegenwart neu bestimmt. Bisher hatte man solch vollkommene Bestimmungen nur für das Sonnenspectrum durchgeführt, bei den Elementen begnügte man sich bis in die allerneueste Zeit mit den hervorstechenderen Linien. Auch hat man sich bisher immer nur mit den unmittelbar sichtbaren Spectrallinien der Elemente befasst, erst neuestens schenkt man auch den nur durch die Photographie erreichbaren volle Beachtung. Vielleicht, dass die physikalische Speculation durch diese Arbeiten eine fruchtbare Anregung gewinnt und zu vertrauensvolleren Schlüssen bezüglich der Erregung von Lichtwellen sowie des Aufbaues der Molekeln aus Atomen bezw. Uratomen gelangt.

16. Es wird der Klarheit dienen, wenn auch noch einige Punkte hervorgehoben werden, welche nicht zur chemisch-physikalischen Atomhypothese gehören, weil sie manchmal, besonders philosophischerseits mit dieser vermengt werden.

An erster Stelle muss erinnert werden, dass die Atom- und die Aetherhypothesen vollständig von einander getrennt sind. Früher mochte das noch weniger in die Augen springen, jetzt liegt es aber klar zu tage, denn die Atomhypothese wurde im Laufe dieses Jahrhunderts schon sehr weit ausgebildet, während man bezüglich des Aethers am Ende des Jahrhunderts kaum mehr zu sagen vermag als am Anfang desselben. Die Atomhypothese, wie sie sich übersichtlich zusammengefasst in den Lehrbüchern der allgemeinen oder physikalischen Chemie vorfindet, wird nicht berührt, mag man sich den Aether, welcher als Träger der Lichtwellen dient, atomistisch oder stetig denken.

Unstatthaft ist es, all das zur Atomhypothese zu rechnen, was je ein Physiker oder Chemiker über das Atom gesagt hat, wenn es nicht von der Mehrheit angenommen wird. Ebenso gehören nicht dahin veraltete und verlassene Meinungen, auch nicht jede Möglichkeit, die bezüglich

einer offenen Frage einmal erörtert wurde. So ist es z. B. eine veraltete Meinung, dass selbst im festen Körper der gegenseitige Abstand der einzelnen Molekeln sehr gross sei im Vergleich zum Molekel-Durchmesser. Diese Annahme wurde z. B. von Le Sage gemacht, um die Gravitation durch Aetherstösse zu erklären, insbesondere um ihre Abhängigkeit von der Masse und nicht vom Volum zu erklären.[1]) Diese Annahme mussten wohl auch jene Atomisten machen, welche die Stofftheorie des Lichtes festhielten, um die ungehinderte geradlinige Fortpflanzung des Lichtstoffes nach allen Richtungen z. B. im Glase zu erklären. Auch Laplace nahm diese grossen Abstände an, um daraufhin die Cohäsion, Adhäsion, Elasticität, chemische Affinität aus dem Newton'schen Gravitationsgesetze zu erklären.[2]) Diese Anschauungen sind vielleicht nie von der Mehrzahl der Physiker getheilt, heute aber jedenfalls verlassen worden. Man hat durch die neuere Gastheorie besser begründete Anschauungen über Durchmesser und Abstände der Molekeln zunächst in Gasen gewonnen, daraus lassen sich dann Schlüsse auf den flüssigen und festen Zustand ziehen. Die so gefundenen bleiben weit hinter den früher aus den angegebenen Gründen behaupteten Abständen zurück.

Von der chemisch-physikalischen Atomhypothese sind ferner auszuschliessen die Behauptungen, dass die Atome absolut unveränderlich, absolut untheilbar, absolut einfach, dass sie ausdehnungslose Punkte, dass sie blose Kraftpunkte seien und dergleichen mehr. Physikalische oder chemische Gründe lassen sich für diese Aufstellungen nicht beibringen, eher für ihr Gegentheil; wenn sie etwa ein Physiker oder Chemiker gelegentlich einmal vorbringt, so hat er sie doch nur von Philosophen entlehnt oder durch specifisch philosophische Speculation zu begründen gesucht.

Ebenfalls rein philosophische Auswüchse sind die Behauptungen, dass die Atome belebt, beseelt, empfindungsfähig, dass sie mit Lust oder Unlust, Sympathie oder Antipathie begabt seien. Auswüchse einer üppigen Phantasie sind es, wenn den Atomen einmal ein cordiales Dasein, ein anderes mal dagegen wieder eines nach Art bissiger Kettenhunde zugeschrieben wird.

Zum Inhalt der chemisch-physikalischen Atomhypothese gehören auch nicht die mancherlei Ansichten, welche von Physiologen bezüglich der Atome und Molekel ausgesprochen wurden.

Von einer gegenseitigen vollständigen oder theilweisen Durchdringung der Atome einer Molekel enthalten die Lehrbücher nichts; die chemischen Lehren über Atomverkettung und einzelne Theile der mechanischen Wärmetheorie, sowie die Undurchdringlichkeit der Körper, welche einzig und allein unserer Erfahrung entspricht, stellen sich jener Ansicht entgegen.

[1]) Tait, Eigenschaften der Materie. S. 136 f. — [2]) Gehler's physikalisches Wörterbuch I. S. 341 unten, II. S. 120 oben, 122 unten, 124 oben.

Für die Behauptung, dass die Körper „der Substanz nach die ganze Sphäre ihrer Thätigkeit ausfüllen", lässt sich weder ein physikalischer noch ein chemischer Grund anführen, sie ist Product einer misglückten philosophischen Speculation, wenn sie gleich von ein oder dem anderen Physiker ausgesprochen wurde. In physikalischen oder chemischen Lehrbüchern habe ich eine derartige Ansicht nicht vorgefunden. Ebensowenig ist dort etwas zu finden von dem gigantischen Phantasieproduct, dass „jedes Atom aus einer Menge »Kraftkugeln« von verschiedenem Durchmesser bestehe", deren manche „von der Erde bis zum Monde, ja bis zur Sonne reichen sollen!"

Chemiker und Physiker werden lächeln ob dieser ihnen überflüssig scheinenden Abwehr, die in den letzten Absätzen enthalten ist. Da aber manchmal von Philosophen diese Aeusserungen vermengt mit der chemisch-physikalischen Atomhypothese behandelt werden, so ist es nicht überflüssig, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, dass dieselben nicht zum Inhalt der letzteren gehören. Chemiker und Physiker können sich auch berechtigter Weise über diese Vermengung beschweren.

Hier mag auch folgende Bemerkung am Platze sein. Es ist ungerechtfertigt, zwischen einer Atomhypothese der Physik und einer Atomhypothese der Chemie zu unterscheiden, oder gar beide in Gegensatz zu stellen. Es ist wahr, dass in der Physik weniger die verschiedene Natur der Atome, viel häufiger blos ihre Masse und ihre Bewegung in Betracht kommt; aber das ist doch nicht gleichbedeutend mit einer Leugnung der verschiedenen Natur derselben. Der Physiker spricht von manchen Zweigen der Atomhypothese nicht, welche von den Chemikern ausgebildet worden sind; aber Schweigen ist noch nicht Widersprechen. So schweigt er z. B. von der Atomverkettung, weil sich ihm keine Gelegenheit darbietet, davon zu sprechen; sein Arbeitsgebiet und das des Chemikers sind eben nicht identisch.

Schluss.

In einer philosophischen Kritik der Atomhypothe las ich folgenden Satz: „Nach allem dürfte man fast behaupten, dass die Vertheidiger der Atomistik in nichts übereinstimmen, als im Gebrauche des Wortes »Atom«. Alles an diesem Atom ist Gegenstand des Streites!"

Was die Einheitlichkeit in der Atomhypothese betrifft, so ist es nicht zu verwundern, wenn in einem verhältnissmässig jungen Zweig der Chemie und Physik noch mehr und grössere Meinungsverschiedenheiten zu finden sind als in längst entwickelten, z. B. in der Mechanik. Es ist das eben nur eine Erscheinung, welche in fast jedem Wissenszweige zu tage tritt. Eine billige Beurtheilung darf das Augenmerk nicht derart auf die Differenzpunkte richten, dass dabei das bereits erreichte Gemeinsame

zum Verschwinden gebracht würde. Aus dem Vorausgehenden ist zu ersehen, dass schon eine erhebliche Anzahl von Punkten vorliegt, worin Uebereinstimmung herrscht. Zum vollständigen Inhalte der Atomhypothese gehören ausser den aufgezählten Grundgedanken, die gleichsam das Gerippe bilden, auch die gesammten chemischen und physikalischen Erklärungen, welche aus ihnen heraus entwickelt werden. Vergleicht man nun inbezug auf diesen Gesammtinhalt die verschiedenen Lehrbücher z. B. der physikalischen oder allgemeinen Chemie untereinander, dann wird man eine weitgehende Uebereinstimmung finden. Alte Werke darf man zu diesem Vergleich freilich nicht heranziehen, denn die Atomhypothese wurde gerade in den letzten Jahrzehnten um wesentliche Punkte weiter entwickelt und erhielt fast jedes Jahr neue beachtenswerthe Beiträge.

Durch einen solchen Vergleich der Lehrbücher — und diese sind maasgebend bezüglich dessen, was zum Inhalt der Atomhypothese gehört — wird man die Ueberzeugung gewinnen, dass die angeführten Worte der Kritik in Hinsicht auf die chemisch-physikalische Atomhypothese eine arge und völlig unberechtigte Uebertreibung sind.

In den letzten Jahren hat die Zahl derer, welche den Atomen keine Wirklichkeit beimessen, sondern sie nur als zweckmässige Bilder und Hilfsvorstellungen ansehen, wie es scheint auch unter den Chemikern und Physikern erheblich zugenommen. Uebrigens sind ihre Ausführungen nicht weniger atomistisch als bei denen, welche die Atome für etwas Wirkliches ansehen. Chemische oder physikalische Gründe werden für diese Anschauung nicht beigebracht, sie ist durch Philosophen Kant'scher Richtung wieder etwas in Mode gekommen. Die Ausführungen, welche z. B. der Chemiker W. Ostwald gegen die Wirklichkeit der Atome macht, sind ebenso auch gegen die Wirklichkeit der Materie überhaupt gerichtet. Ihm und seinen Anhängern ist das, was wir Materie nennen, nichts anderes als „eine Summe von Energiefactoren“. Seine Anschauungen sind im wesentlichen dynamistisch mit einigen durch die Energetik dargebotenen Ummodelungen. Physiker und Chemiker konnten durch die älteren Formen des Dynamismus nicht dauernd befriedigt werden, man darf wohl mit Zuversicht erwarten, dass ihr nüchterner Sinn sich in Bälde auch von dem energetischen Dynamismus ab- und der Wirklichkeit der Materie und damit auch wieder der Wirklichkeit der Atome zuwenden werde.

Recensionen und Referate.

Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen. Von Dr. Heinr. Gomperz. Leipzig u. Wien, Fr. Deuticke. 1896. gr. 8. 103 S. *M.* 2.

Vorliegende Monographie will einen Beitrag liefern zur „Psychologie der logischen Grundthatsachen" im Sinne eines strengen Nominalismus und verdient insofern, als sie dieses Ziel in präciser und formvollendeter Weise mit Ernst, Umsicht und Consequenz verfolgt, alle Beachtung. Ihr Grundgedanke ist folgender: es gibt ein Denken in anschaulichen Einzelvorstellungen und ein Denken in Worten, welche einen bestimmten Complex anschaulicher Einzelvorstellungen bezeichnen und insofern allgemein sind; das erstere ist ein intuitives, das zweite ein begrifflich abstractes, discursives Denken. Diesen Grundgedanken sucht sie psychologisch zu rechtfertigen, indem sie in fünf Abschnitten die Erkenntniss ohne Sprache, Wort und Begriff, Satz und Urtheil, Satzverbindung und Schluss, anschauliches und begriffliches Denken zu detaillirter Erörterung bringt. Thiere und Kinder als nicht sprachbegabte und deshalb vereinzelte Wesen vollziehen Wahrnehmungen und Erinnerungen und deren Associationen ohne allgemeine Vorstellungen und Begriffe, ohne Urtheile und Schlüsse. Sie leben lediglich in anschaulichen Einzelvorstellungen (Wahrnehmungen und Erinnerungen) und deren Associationen, ohne dass ihnen im Sinne des Conceptualismus mit Grund und Fug Allgemeinvorstellungen zugeschrieben werden könnten, wie Darwin, Huxley, Romanes wollen. Nichtunterscheidung von Einzelvorstellungen infolge mangelnder Unterscheidungskraft ist keine Verallgemeinerung derselben. Immerhin ist aber zugegeben, dass gewisse Thiere, wie z. B. Ameisen, miteinander durch Zeichen verkehren, die unsere Sprachzeichen ersetzen, und somit allgemeiner Vorstellungen oder Abstractionen fähig seien. Die Erfahrung spricht auch dafür, dass die Kinder erst die Worte, die sie gelehrt worden, zu verallgemeinern pflegen. (S. 13—19.) Erst durch den Einfluss der Sprache entwickeln sich „die logischen Grundthatsachen" (Begriffe, Urtheile, Schlüsse). Die Entstehung der Sprache d. h. die Bildung fester Associationen von Worten und Vor-

stellungen geschieht nur theilweise so, dass eine Einzelvorstellung mit einem Eigennamen verbunden würde, meistentheils werden mehrere Einzelvorstellungen mit einem Worte bezeichnet. Die Sprache ist eine Reaction auf irgend welche Eindrücke hin. Auf solche Eindrücke hin, welche die gleichen Gefühle in uns erregen, geschieht diese Reaction durch ein gemeinsames Wort. Die Begriffe sind nur allgemeine Worte, welche gewisse Classen von Vorstellungen repräsentiren, vertreten, sie bilden also sozusagen „eine Algebra der Vorstellungen." Sowohl im Sprechenden wie im Hörenden ist es aber stets eine Einzelvorstellung, welche umgekehrt das allgemeine Wort auf anschauliche Weise repräsentirt, vertritt, im Hörenden aber meist eine andere als im Sprechenden, indem jener, wenn das Wort ‚Pferd' ausgesprochen wird, sich vielleicht einen Braunen vorstellt, während dieser einen Schimmel. „Bei abstracten Worten steht es so, dass die Vorstellungen des Sprechers sowohl als auch des Hörers Einzelvorstellungen sind, das allgemeine Wort ist lediglich ein Vehikel, das die Einzelvorstellung des Sprechers auf den Hörer überträgt." Es gibt subjectiverseits keine allgemeinen Vorstellungen oder Begriffe, wie der Conceptualismus will; es gibt nur objectiverseits solche in den Worten, welche bestimmte Classen von Einzelvorstellungen bedeuten und insofern allgemein sind, wie der Nominalismus will. (S. 24—35.) Das Urtheil kommt zustande durch Zerlegung einer Gesammtvorstellung in Einzelvorstellungen, deren jede durch ein Wort vertreten wird, so dass eine Kette von Worten oder ein Satz entsteht, und darauf hin dann im Hörenden die solchen Worten entsprechenden Einzelvorstellungen sich bilden, und deren Zusammenfügung eintritt. „So können wir hier einen doppelten Process beobachten: einen analytischen im Sprecher — das Mittheilen — und einen synthetischen im Hörer — das Verstehen"; „die Voraussetzung des Urtheils ist die Analyse, das Urtheil selbst vollzieht die Synthese der verschiedenen Elemente." (S. 43, 47.) Der Einzelne wird, abgesehen von der Sprache, allerdings eine zeitliche Bewegung seines Denkens erfahren, wird dieselbe aber „nicht in der Form des Schlusses vollziehen, sondern in der Form der Vorstellungsabfolge" oder Association, wenn er z. B. die Fällung und Verkohlung eines Baumes durch den Blitz gesehen und späterhin einmal einen verkohlten Baumstrunk antrifft. Eine solche Association wird nur zum Schluss, wenn sie in sprachlichen Ausdruck gekleidet wird, und der Schlusssatz nicht blos ein Mittheilungssatz, sondern ein Ueberzeugungssatz, eine Behauptung ist. Wir können also den Schluss definiren als „den in zwei Sätzen auftretenden sprachlichen Ausdruck für ein durch Association verbundenes Vorstellungspaar, von denen die zweite neu ist und als Ueberzeugung gedacht ist." Der Untersatz erweckt associativ den Schlusssatz, hiermit ist der eigentliche Schlussprocess abgeschlossen; der Obersatz ist nur eine nachträgliche Bestätigung, mit der die objective Giltigkeit des voll-

zogenen Schlusses gemessen werden kann, also für die psychologische Thätigkeit zwar unwesentlich, wichtig aber für die logische Thätigkeit. (S. 76—79.)

Es gibt also zweierlei Formen des Denkens: die intuitive und die begrifflich-discursive. Die erstere ist die ursprüngliche; sie erfordert keine Vielheit der Personen. Die zweite ist secundär, bewegt sich in Worten, Sätzen und Schlüssen, setzt eine Vielheit voraus und beruht auf Mittheilung. Zwischen beiden Denkformen findet aber auf unserer Stufe der Entwicklung nicht mehr wie ursprünglich eine klare und einfache Scheidung statt, sondern eine verschiedenartige Mischung. Ich kann z. B. allein auf einsamem Spaziergange mich ganz in anschauliche Bilder versenken durch rein intuitives Denken, oder ich kann ein solches ausüben und zugleich ein begrifflich discursives durch sprachliche Mittheilung meiner anschaulichen Vorstellungen, oder ich kann ein rein discursives Denken ausüben, wenn ich in müdem, abgespannten Zustande auf halbmechanische Weise Worte mit einem Freunde wechsle, ohne den Sinn seiner Worte zu verstehen und in anschaulichen Vorstellungen mir zu vergegenwärtigen, oder ich kann endlich etwas in anschaulichem Denken mir gegenständlich machen und zugleich laut oder halblaut, ja ganz still für mich hersagen in discursivem Denken. Unser Denken muss also nicht immer in Worten — äusserlichen oder innerlichen — vor sich gehen, wie die Scholastiker und viele Denker ganz verschiedener Richtungen z. B. Platon, Leibniz, Schleiermacher, Herbart, J. St. Mill, Steinthal, Max Müller, behaupten; es kann auch ein rein anschauliches, wortloses Denken geben. Nicht blos verschiedene Formen krankhafter Aphasie bezeugen dieses, sondern auch mannigfache Phänomene normalen Geisteslebens. Wir ergehen uns gar oft in Gedanken, bevor wir sie in Worte kleiden und ohne sie recht zum Ausdrucke bringen zu können, und gerade den phantasiereichsten Menschen will dieses gar oft nicht gelingen. Als berechtigt bleibt somit nur die Ansicht übrig, dass „unser Denken sowohl intuitiv wie discursiv verlaufen könne“ Der Unterschied dieser beiden Arten des Denkens wird aber nicht begründet durch dessen Stoff im Sinne des Axioms: „je concreter der Gegenstand, desto mehr wiegt das anschauliche Denken vor, je abstracter desto mehr das begriffliche“ Der Unterschied beider liegt lediglich auf der Art und Weise, wie sich der Geist jedesmal zu den Gegenständen des Denkens stellt. Wo die Vorstellungen gegeben sind, kann das begriffliche Denken, welches sich wie eine algebraische Operation auf dieselben als Werthe bezieht, ausgeübt werden; neue Gedanken erfordern aber anschauliche Vorstellungen, wie Schopenhauer mit Recht schon sagte. Während der ursprüngliche Mensch, insbesondere das Kind ein beschränktes Vermögen der Unterscheidung und der Aehnlichkeitswahrnehmung aufweist, erfährt dieses beiderseitige

Vermögen in den an Bildung zunehmenden Menschen eine fortgehende Steigerung und als Ideal würde eine Vervollkommnung beider erscheinen, die ein in allgemeinen Worten sich bewegendes, abstractes Denken, welches stets nur ein Nothbehelf ist, überflüssig machen und einem vollkommen intuitiven Denken, wie es theologischerseits der Gottheit zuerkannt wird, Platz machen würde. (S. 86—103.) —

Dieses die näheren Ausführungen des eingangs erwähnten Grundgedankens, der durch die ganze Monographie als leitender Faden sich hindurchschlingt. In das Gewebe derselben finden sich ausserdem noch manch andere Erörterungen eingeflochten, welche mehr oder minder dunkle und umstrittene Punkte berühren, z. B. über anschauliche Begriffs-, Urtheils- und Schlusscorrelate, über Wesen und Eintheilung des Urtheils, über das Urtheil im Verhältniss zum Willen usw.

Die Hauptfrage, auf die wir hier allein etwas eingehen wollen, ist ohne Zweifel diese: gibt es ein begriffliches Denken nur in allgemeinen Worten? Der Vf. bejaht es, wir unserseits verneinen es. Thiere und unmündige Kinder sind eines begrifflichen Denkens und einer Wortsprache allerdings unfähig. Sie bewegen sich in anschaulichen Vorstellungen (Wahrnehmungen, Erinnerungen) und deren Associationen und Aeusserungen, die nur uneigentlicher, analoger Weise als Denken in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen und als sprachliche Aeusserungen gelten können. Ob es allgemeine Vorstellungen im thierischen und menschlichen Sinnesbewusstsein gebe, und nicht blos mehr oder minder abgeblasste Einzelvorstellungen von Wahrnehmungsdingen, ob wenigstens in den höher organisirten Individuen dortselbst Gemeinbilder irgend welcher Dinge entstehen durch Verschmelzung, Vermischung, Ausserachtlassung, Verwechslung ihrer Eigenthümlichkeiten oder ob nicht, ist bis zur Stunde eine schwer zu beantwortende Frage geblieben. Jedenfalls aber, wie dem immer sein möge, gibt es im menschlichen Geistesleben Allgemeinbegriffe, welche möglicherweise schon von einem Exemplare aus durch Abstraction von dessen individuellen Eigenthümlichkeiten gebildet werden können und überdies auf dem Wege der Vergleichung vieler Exemplare, um den Worten erst ihre Bedeutung zu geben. Insoweit ist der Conceptualismus im Rechte gegenüber dem strengen Nominalismus, nach welchem die Begriffe nur Worte oder Wortbilder sind, aufgefasst als Repräsentanten bestimmter Ordnungen gleichartiger Einzelvorstellungen. Darin stimmen übrigens beide zusammen, dass den Allgemeinbegriffen, ob sie nun als psychische Geistesgebilde oder nur als Wortgebilde gefast werden mögen, keine objective Realität zu grunde liege, dass ihnen nur Einzeldinge entsprechen im Gebiete des Seienden. Darin sind sie beide im — Unrechte. Sie sind es deshalb schon, weil sie gezwungen sind, auch den logischen Grundbestimmungen (Transscendentalien und Kategorien) eine solche objective Realität abzusprechen, also auch den

logischen Denkgesetzen, deren Bestandtheile sie bilden, eine objective Geltung als Gesetzen alles möglichen und wirklichen Seienden abzuerkennen und somit auch eine streng allgemeine Geltung für alles mögliche und wirkliche Denken. Diese Grundbegriffe und Grundgesetze sind ihrer Geltung nach nicht ableitbar aus der Erfahrung der Einzeldinge, weil sie ohnedem über unsere bisherige und dermalige Erfahrung hinaus keine constitutive Bedeutung besässen und möglicherweise in ihr Gegentheil um- und überschlagen könnten, was auf eine Absurdität der Absurditäten hinausführen würde. Eine Psychologie der Grundthatsachen des inductiv-logischen Denkens, wie sie der Verfasser bietet, hätte somit noch eine Ergänzung zu finden durch eine Psychologie des deductiv-logischen Denkens und würde dadurch erst eine abschliessende Krönung finden und nach manchen Seiten hin auch eine — Correctur.

München. **Dr. Al. v. Schmid.**

Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psycho-physischen Parallelismus. Von Max Wentscher. Leipzig, J. A. Barth. 1896. X,122 S. *M.* 4.

Die alte Frage über das Verhältniss zwischen Leib und Seele, physischen und psychischen Vorgängen beschäftigt die moderne Naturwissenschaft und Philosophie um so mehr, als sie hoffte, durch die empirische Psychologie in der Lösung derselben gefördert zu werden. Im Gegensatz zu den älteren, metaphysischen Theorien eines psycho-physischen Parallelismus, welche im Spinozismus gipfelten, hat sich in neuerer Zeit der Gedanke eines empirischen Parallelismus herausgebildet, welcher den Begriff einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem ablehnt und das Princip oder Postulat eines durchaus parallelen Ganges zwischen beiden verschiedenen Arten von Vorgängen aufstellt. Auf dem Psychologen-Congress zu München 1896 hat der Vorsitzende, Prof. Stumpf, für den Eröffnungsvortrag die Frage nach der Natur der psycho-physischen Beziehungen zum Thema gewählt. Das Urtheil desselben über den Parallelismus lautete nicht günstig. Er bezeichnete denselben als einen Dualismus, wie er krasser noch niemals aufgetreten sei. Die vorliegende Arbeit, obschon ohne jeden directen Zusammenhang mit den Ansichten Stumpf's, befindet sich dennoch mit diesen in weitgehender Uebereinstimmung, nur dass Stumpf einer anderen Vermittlung zwischen den Aequivalenz-Forderungen der Naturwissenschaft und dem Interesse an einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem den Vorzug gibt als es hier geschieht.

Der Vf. handelt über physische (S. 14. 47) und psychische (S. 48. 88) Causalität und über die Natur der psycho-physischen Beziehungen, den Parallelismus. Der Hauptbeweis ist negativer Art, indem der Vf. mit

schlagenden Gründen zeigt, dass ohne die Annahme einer Wechselwirkung die Erkenntniss des Physischen unmöglich ist, und die Naturwissenschaft mit bloser Empirie ihre Aufgabe gar nicht lösen kann, denn ihre Voraussetzung einer geschlossenen Naturcausalität bedarf erst der metaphysischen Begründung. Es erheben sich denn auch unter den Naturforschern Stimmen gegen diese Voraussetzung (Ostwald). Die causale Erklärung ist mechanisch nicht zu geben. Die elektrischen und chemischen Vorgänge, auch die Optik und die Fernwirkung können nicht mechanisch erklärt werden. Die Ueberzeugungskraft der Hypothesen der mechanischen Physik beruht auf der Anschaulichkeit derselben, ist aber blos eine Täuschung. Der Satz, dass Gleiches nur auf Gleiches wirke, ist nicht bewiesen. Die Naturwissenschaft hält an demselben ohne Gründe aus Zweckinteresse fest. Besonders spricht der Organismus dagegen. Denn dieser weist eine immanente Gesetzlichkeit auf. Im psychischen Leben aber ist die Einwirkung der Individuen aufeinander nur auf dem Boden des Physischen möglich. Die Entstehung der Empfindung ist aus psychischen Zusammenhängen auf keine Weise erklärbar. In der Willenshandlung ist uns eine Bestimmbarkeit des psychischen Subjects durch Zusammenhänge rein inhaltlicher (logischer, ästhetischer usf.) Natur gegeben; zugleich sind wir uns in dem Zusammenhange zwischen dem Entschluss und den Momenten der vorangegangenen Ueberlegung ganz unmittelbar des Causalen darin bewusst. Dadurch kommt der Vf. zu dem Schluss, dass jeder Versuch der Durchführung des Parallelismus zu ungleich grösseren Schwierigkeiten führt und viel weiter über den Rahmen möglicher Erfahrung hinausgehende Voraussetzungen nothwendig macht als die Annahme einer Wechselwirkung.

Die positive Ausführung ist allerdings weniger befriedigend. Der Vf. sagt selbst in der Vorrede, dass Lotze'sche Grundsätze seine Arbeit beherrschen. Den von diesem Manne ausgesprochenen Grundüberzeugungen und Principien eines gesunden Philosophirens gehöre ohne Zweifel die Zukunft. In der Ausführung betont er, dass alles, was uns überhaupt, und also auch vom Physischen, erfahrbar sein soll, uns in psychischer Wirklichkeitsart gegeben sein müsse. Alles Wirkliche, wovon wir überhaupt mit Grund sollen reden können, müsse zu einem und demselben Wirkungszusammenhange gehören. Den inneren Nothwendigkeitszusammenhang des blos thatsächlich überall zusammen Gefundenen findet er mit Lotze in dem Postulat eines hinter all diesen Zusammenhängen vorauszusetzenden wirkungsfähigen Wirklichen. Dieses Wirkliche aber ist und bleibt unserer Erfahrung unzugänglich. Der Zusammenhang des Gegebenen bleibt lediglich ein thatsächlicher, dessen innere Nothwendigkeit wir zwar auf Grund seiner Regelmässigkeit voraussetzen können, aber wirklich zu begreifen, aus einem letzten, für sich verständlichen Grunde herzuleiten nicht imstande sind. Auch hier sind anregende Gedanken

gegeben, aber wie die Lotze'schen Schriften trotz der feinen Ausführung den Leser im entscheidenden Augenblick immer wieder im Zweifel über die Weltanschauung lassen, so wird er auch durch das letzte „wirkungsfähige Wirkliche“ nicht vollständig beruhigt werden. Es wird durch die Betonung des psychischen Subjects und der Metaphysik ein befriedigender Abschluss nur gewonnen, wenn das Wirkliche dem entsprechend näher bestimmt ist.

Die Unsterblichkeit auf Grundlage der Schöpfungslehre. Von Dr. Ernst Melzer. Durch eine Beilage über einige moderne Unsterblichkeitslehren verm. Sonderabdr. aus dem 28. Bericht der wissenschaftl. Gesellschaft »Philomathie« zu Neisse. Neisse, Graveur'sche Buchhandlung (Gustav Neumann). 1896. 116 S.

Neben der Lehre vom Dasein Gottes bildet die „alte und doch immer neue Frage von der Unsterblichkeit“ den wichtigsten Theil der natürlichen Theologie. In der gegenwärtigen Zeit des Skepticismus und Unglaubens muss jeder Beitrag zur sicheren Beantwortung derselben willkommen sein, denn schon die Thatsache, dass sich zahlreiche Männer der Wissenschaft und des praktischen Lebens ernstlich mit dem wichtigen Problem beschäftigen, darf als lauter Protest gegen die Leichtfertigkeit, mit welcher viele die uralten und wohlbegründeten Ueberzeugungen über Bord werfen und lächerlich zu machen suchen, betrachtet werden. Der Vf. obiger Schrift hat sich seit langer Zeit um die Vertheidigung der theistischen Weltanschauung verdient gemacht. Sein neuester Versuch darf deshalb zum voraus auf wohlwollende Aufnahme rechnen. Er verdient es aber auch, weil die in Frage kommenden Gesichtspunkte lichtvoll herausgestellt und überzeugend nachgewiesen werden. Melzer gehört noch der alten Schule der Philosophen an und macht aus seiner Anhänglichkeit an die Grundsätze Günther's kein Hehl. Auf der Grundlage der Günther'schen Ideen, denen er aber nicht überall beipflichtet, ist seine Schrift entstanden. Er schätzt Günther vorzugsweise als scharfsinnigen Bekämpfer des Pantheismus, als Begründer und Vertheidiger des Creatianismus (S. 116).

Daraus lässt sich der Gang des Beweises schon errathen. Die Entwicklung des Selbstbewusstseins auf Grund äusserer, auch vernünftiger Einwirkung zum Ichgedanken wird nach Augustinus, Cartesius und Günther als die unerschütterliche Grundlage der Philosophie hingestellt. Daraus folgt, dass der Geist als Substanz das Real- und Causalprincip seiner Erscheinungen ist, aber nicht der einzige und somit letzte Grund seiner Erscheinungssphäre sein kann. Denn weil er sich aus der Potentialität zum Ichgedanken entwickelt, kann er nicht erst, wie die moderne

Actualitätstheorie annimmt, durch diesen Process entstehen, weil er aber nur unter Einwirkung eines anderen, selbstbewussten Seins zur Actualität gelangt, so muss er von einem letzten Realprincip, welches weder beschränkt noch bedingt ist, abhängen. Dieser letzte Realgrund ist der Schöpfer unseres Geistes wie des gesammten Weltalls. Derselbe kann den von ihm geschaffenen substantiellen Geist nicht in's Nichts zurücksinken lassen, sondern erhält ihn auf der höchsten erreichten Stufe des Selbstbewusstseins und vereinigt ihn wieder mit dem Leib. Andernfalls müsste er sich selbst widersprechen.

Diese Beweisführung ist verschiedenen Einwänden ausgesetzt und namentlich von neuscholastischer Seite scharf angegriffen worden. Es ist wohl richtig, dass die neueste Philosophie sich wieder mit Vorliebe der Untersuchung der inneren Erfahrung zuwendet, und das Selbstbewusstsein mit dem Ichgedanken unter den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele stets eine grosse Rolle spielt, aber der Vf. geht doch zu weit, wenn er den anderen Beweisen nur unter der Voraussetzung dieses einzigen Beweises eine Bedeutung zuschreibt. Ueber den historischen Beweis kann man ja verschiedener Ansicht sein, aber in der Weise, wie ihn der Vf. abweist, wird die Ablehnung auch seiner eigenen Argumentation gefährlich. Käme der historische Beweis auf das ontologische Argument hinaus, so würde auch Augustinus nicht mehr als Autorität angerufen werden können, denn auch ihm gelten die allgemeinen Ideen als ein Beweis für die Wahrheit. Wenn die Uebereinstimmung des ganzen Menschengeschlechtes für die Grundfragen der Religion keine Beweiskraft besitzt, so wird auch der Ichgedanke nicht mehr stand halten. Weit gefährlicher wird dem historischen Beweise die Thatsache, dass die meisten Völker das jenseitige Leben als eine blose Fortsetzung des diesseitigen betrachten. Die Besprechung der herkömmlichen Unsterblichkeitsbeweise an der Hand von Schaarschmidt's Schrift über den Unsterblichkeitsglauben ist sehr lehrreich, aber es geht doch nicht an, die drei Beweise von der Einfachheit, Perfectibilität und Verwandtschaft der Seele mit dem Unendlichen in dem einzigen Beweis aufgehen zu lassen. Der psychologisch-teleologische und der moralische Beweis werden thatsächlich stets den tiefsten Eindruck machen. Dies anerkennt der Vf. selbst, wenn er einerseits gesteht, dass viel Erkenntnisstheorie und wenig Erkenntniss das Verdict in Sachen der Philosophie sei (S. 50), und andererseits mit Göthe den Hauptgrund für die Unsterblichkeit darin findet, dass wir sie nicht entbehren können. (S. 72).

In einer Beilage über einige moderne Unsterblichkeitstheorien bespricht der Vf. die Theorien von Krause, Ritter, Ulrici, Lotze. Die Auswahl wurde so getroffen, weil bei diesen Philosophen wenigstens Berührungspunkte mit der Theorie des Vf.'s vorliegen. Ausgesprochen monistische Theorien hat er ausgeschlossen. Von wichtigeren Schriften

über die Unsterblichkeit seit der Mitte unseres Jahrhunderts scheinen ihm besonders erwähnenswerth die Leistungen von J. H. Fichte, Teichmüller, J. Huber, J. Baumann und Schmick.

Die menschliche Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit. Von J. Kleekamm. Heiligenstadt, Cordier. 21 S.

In warmen Worten vertheidigt der Vf. obigen Schriftchens dem materialistischen Darwinismus gegenüber, wie er auch auf der Lehrerversammlung zu Hamburg 1896 wieder vorgetragen wurde, die Grundwahrheit von der Seele. Indem er einerseits die Verirrungen und Widersprüche der Philosophen über diesen wichtigen Gegenstand kennzeichnet, anderseits die Lehre der Offenbarung und die Erkenntniss der Vernunft über den Ursprung und das Ziel des Menschen darstellt, gibt er in kurzem Umriss eine übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Punkte. Auf eine streng wissenschaftliche Untersuchung hat es der Vf. nicht abgesehen, aber für weitere Kreise, welche eine Orientirung über diese Lebensfrage wünschen, bietet er eine nützliche und überzeugende Belehrung.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft. Von Dr. A. Michelitsch. Graz 1897. Selbstverlag des Verfassers.

Naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen pflegen meist den Stempel ihrer Entstehung nur allzu deutlich auf der Stirne zu tragen. Sie sind Zwitter, bei denen fast stets die eine oder andere Hälfte ihres Wesens verkümmert ist. Denn wie wäre es heute, wo sich oftmals eine Koryphäe der Wissenschaft kaum in einer Nachbardisciplin zurechtfindet, möglich, zwei Wissenschaften, die ja zwar Jahrhunderte lang von den gleichen Geistern gepflegt wurden, sich nun aber völlig getrennt haben, so zu beherrschen, um die feinen Fäden, welche sie noch verbinden, nicht zu verwirren. Der Leibnize sind wenige, und Männer wie Zöllner sind auf dem Grenzgebiet gestrauchelt.

Es muthet ja niemand dem Philosophen zu, ein perfecter Naturwissenschaftler zu sein, und von dem letzteren verlangt man keine ausgedehnten Detailkenntnisse in Kant's Werken oder in der *Summa* des hl. Thomas. Wer aber sich auf dieses Grenzgebiet zwischen empirischer und speculativer Forschung wagt, der bringe denn doch die Vertrautheit mit dem ihm Fremden wenigstens so weit mit, dass man ihm das Concept nicht schon im ABC zu corrigiren braucht.

Leider kann man das von der vorliegenden Arbeit nicht sagen. Als „Naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen über das Wesen der Körper" veröffentlicht Dr. A. Michelitsch eine Monographie, die in ihrem naturwissenschaftlichen Theil eine solche Fülle von Falschem enthält, dass dieselbe nicht unbeantwortet bleiben kann; auf seine philosophischen Pfade dem Vf. zu folgen, werden wir uns wohl hüten, denn dort ist er zu Hause und sind wir Laie.

S. 7 heisst es: „Ferner ist das Volum der Mischung meist gleich der Summe der Volume der Bestandtheile; die zugleich auftretende Wärme macht manchesmal eine Ausnahme. Die Volume der Verbindungen aber sind von denen der Elemente oft auffallend verschieden." Als Beispiel einer Mischung ist S. 6 das Auflösen eines Salzes in H_2O und die Mischung von Wasser und Wein angegeben. Nach den Untersuchungen von Kremers[1]), Gerlach[2]), Kohlrausch[3]) u. A. gilt dies für Salze und Säuren nie. Die Abweichungen mögen geringe sein, hier, wo es sich darum handelt, principiell einen wesentlichen Unterschied zu statuiren, genügt dies aber. Bei vielen Fällen ist das Endvolum sogar geringer als das Volum des Wassers für sich allein. Ein geradezu verblüffendes Ergebniss erhält man aber bei der Mischung von Wasser mit Alkohol in einer etwa 1½ Meter langen Röhre; schichtet man dort über das Wasser Alkohol und mischt dieses, so ist die zuvor etwa ganz angefüllte Röhre nachher auf mehrere Centimeter ihrer Länge leer. Das Endvolum ist also bedeutend kleiner als die Summe der Ausgangsvolumina.

Auf der gleichen Seite heisst es: „Zur Zerstörung einer Verbindung gehört meistens eine mächtige Kraft, ein kräftiges Reactionsmittel, während zur Lösung einer Mischung oft eine mechanische Ortsveränderung genügt." Im grossen und ganzen mag das richtig sein; aber wer nicht Laie ist, merkt doch sofort auch hier, dass das, was der Verfasser als qualitativen Unterschied angibt, höchstens als quantitativer gelten kann. Wir haben Verbindungen und zwar organische, viele sogenannte Explosivstoffe, zu deren Zerstörung oder richtiger Zersetzung nur der minimalste äussere Anstoss nöthig ist. Aber auch unter den anorganischen Körpern können wir eine ganze Reihe aufstellen, bei denen wir mit den kleinsten Kräften anfangend Zersetzung bewirken können. So ist SCl_4 ein nur unterhalb von -20^0 constanter Körper, der bei 0^0 schon völlig zerfallen ist; $NOBr$ zerfällt bei -2^0, Hg_2O bei 100^0, H_2Se bei 150^0, NO_3NH_4 bei 210^0 und die ausserordentlich feste Bindung von H_2O widersteht schliesslich den äussersten Temperaturen auch nicht mehr. Wir können also mit Kräften, die sicher von der gleichen Grössenordnung sind, wie das, was M. mechanische Ortsveränderung nennt, die Zersetzung

[1]) Kremers, Pogg. Annal. 96, 98, 110. — [2]) Gerlach, Specifische Gewichte der Salzlösungen. Freiberg 1859. — [3]) Kohlrausch, F., Wiedemann Annal. 6.

von Verbindungen bewirken und finden anderseits, dass bei einer fast continuirlichen Steigerung dieser Kräfte, — unsere obige Reihe enthält natürlich Beispiele nur in grossen Intervallen —, wir endlich die festesten Verbindungen spalten können; es erscheint also mindestens kühn, unmittelbar und ohne weiteres zu folgern: „Die angeführten Thatsachen nöthigen uns aber, einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden (Verbindungen und Gemengen, Lösungen) anzunehmen!“

S. 12 geht M. der Allotropie des Sauerstoffes zu Leibe und sagt: „Aber das dritte Atom (Sauerstoff im Ozon) hat schon bei gewöhnlicher Temperatur die nöthige kinetische Energie um sich loszulösen, während die zwei anderen diese Fähigkeit erst bei 230° erlangen, bei welcher Temperatur das Ozon in gewöhnlichen Sauerstoff übergeht!“ Irriger liesse sich der Vorgang der Dissociation des Ozon zu Sauerstoff — des O_3 zu O_2 — wohl kaum darstellen. Das dritte Atom O in O_3 beginnt bei gewöhnlicher Temperatur schon langsam sich zu trennen; diese Trennung ist bei 230° etwa völlig d. h. durch die ganze Gasmasse hindurch erfolgt, die beiden anderen Atome bleiben aber noch weiter mit einander verbunden, denn „gewöhnlicher“ Sauerstoff ist eben 2atomig.

Völlig unklar scheint sich M. über den Begriff Volum zu sein bezw. darüber, wo man mit Volum an Stelle von Gewichtstheilen rechnen darf. So redet er S. 22 von dem Gesetz der bestimmten Volumsverhältnisse und sagt: „Nur bestimmte Volume verschiedener Elemente verbinden sich miteinander“, und dann folgt das Beispiel: 1 *Vol.* Natrium und 1 *Vol.* Chlor verbinden sich miteinander! Das heisst doch in das praktische übersetzt 1 ccm Na + 1 ccm Cl gibt so und soviel Kochsalz. Dass bei dieser Addition nicht ein bloses Versehen, sondern eine principielle Unkenntniss im Spiel ist, geht aus dem Umstand hervor, dass S. 7 ebenso 4 *Vol.* H und 1 *Vol.* C zu 2 *Vol.* H_4C zusammengesetzt sind. Da das specifische Gewicht von $Na = 0{,}972$ und das von $Cl = 0{,}00317$ ist, so müssten sich nach M. im Kochsalz die Gewichtsmengen von Na und Cl verhalten wie 972 zu 3,17 während sie sich thatsächlich verhalten wie 23 zu 35,5!!! — Im folgenden Absatz heisst es S. 22: „Chlor, Sauerstoff, Stickstoff, Kohlenstoff sind 1, 2, 3, 4werthig, weil je 1 Volum der gesammten [?, soll wohl „genannten“ heissen] Stoffe je 1, 2, 3, 4 Volume Wasserstoff bindet. Volum und Valenz sind also proportional!“ Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch müsste es hier heissen: Volum und Valenz sind umgekehrt proportional, denn einem Volum Wasserstoff sind 1 bezw. 1/2 bezw. 1/3 bezw. 1/4 Volum der betreffenden genannten Stoffe äquivalent.

S. 26 beanstandet M. „das Gesetz der Erhaltung der Massen oder Gewichte“ von Lavoisier, indem er sagt: „Wie erklärt es sich z. B., dass, während das specifische Gewicht des Eisens 7,8, das des Schwefels 2 ist, das specifische Gewicht ihrer Verbindungen, des Schwefelkieses

4,9—5,3 und des Strahlkieses (ebenfalls FeS_2) 4,6—4,8 beträgt? Vf. hat oben S. 7 ausdrücklich zugegeben, dass die Volumina der Verbindungen wesentlich verschieden sind von denen der Summe ihrer Elemente, und nun will er aus der dann doch nur so natürlichen Aenderung des specifischen Gewichtes bezw. aus dessen Abweichung von dem algebraisch aus den Componenten berechneten specifischen Gewicht ein Moment gegen die Erhaltung der Massen ableiten!!!

S. 25 behandelt M. die Avogadro'sche Hypothese — selbstverständlich verurtheilend — leider aber auch ohne sie in ihrer richtigen Form zu kennen. Nach M. besagt nämlich diese Hypothese, dass „die Molekel aller Gase im gleichen Raume bei gleichem Druck, Temperatur und Dichte in gleicher Anzahl und gleicher Grösse vorhanden sind." Von der Dichte oder dem specifischen Gewicht ist in der Avogadro'schen Hypothese nie die Rede, und es ist wirklich „tragisch" — um einen von M. auf Liebig angewandten Ausdruck zu benutzen —, dass Vf. gerade an die von ihm in die Hypothese eingeflickte Dichte anknüpft, um jene zu bekämpfen. Noch tragischer aber ist es, wenn die von ihm dann angeführte Dichte des Stickoxydules die auf Grund der Avogadro'schen Hypothese berechnete Zahl 1,52 und nicht die von Dalton beobachtete 1,614 (vgl. Gmelin-Kraut, Anorganische Chemie.) ist! Ueberdies ist hier noch ein logischer Schnitzer untergelaufen. M. fährt nämlich fort „in den oben angeführten Beispielen ist die Dichte nicht gleich, sondern verschieden. Die Dichte des Stickstoffes ist 0,97, die des Sauerstoffes 1,106, die des Stickoxydules aber 1,52. Daraus folgt, dass im Stickoxydul weder gleich viele, noch gleich grosse Atome vorhanden sind, als im Stickstoff und Sauerstoff. . . . Damit scheint ziffermässig nachgewiesen zu sein, dass die Theorien des Atomismus den Thatsachen widersprechen." M. hat die Dichte in den Vordersatz seiner — falschen — Avogadro'schen Hypothese aufgenommen, hat also ausdrücklich gesagt: nur wenn die Dichten gleich sind, sind auch die Atomzahlen gleich; statt nun fortzufahren, wenn die Dichten nicht gleich sind, habe ich andere Versuchsbedingungen, als die Avogadro'sche Hypothese verlangt, darf ich also dieselbe gar nicht anwenden, wird geschlossen: weil ich die von mir verlangten Bedingungen nicht habe, kann ich auch die erwarteten Folgen nicht haben, also ist die ganze Hypothese falsch!!!

Nebenbei sei noch darauf hingewiesen, dass M. in dem Nachsatz seiner Avogadro'schen Hypothese sagt, dass bei den verschiedenen Gasen auch die Grösse der Gasmolekel gleich sein soll, eine Behauptung, die wohl von keinem Naturwissenschaftler je aufgestellt wurde.

S. 17 sagt M., nachdem er die Isomerie und Polymerie in der ihm eigenen Weise zu Grabe getragen hat: „Schon der Umstand, dass es zwei oder mehrere Structurformeln gibt, beweist deren zweifelhaften Werth; denn, da beide nicht zugleich richtig sein können, muss eine

falsch sein. Dass aber darum die andere wahr sei, möchten wir nicht gesagt haben." Mit solchen Redewendungen lässt sich schliesslich jede wissenschaftliche Anschauung todt schlagen; denn wo stände einer Theorie nicht eine andere gegenüber, und was würde Vf. sagen, wenn wir etwa behaupten wollten: „Schon der Umstand, dass es zwei oder mehrere philosophische Systeme gibt, beweist deren zweifelhaften Werth; denn ... usw. Dass ... usw."

Nach dem Vorstehenden lässt sich der naturwissenschaftliche Werth der vorliegenden Studie wohl kritisch würdigen. Dieselbe kann sich eigentlich nur an einen Leserkreis wenden, der noch weniger nach der naturwissenschaftlichen Seite hin vorgebildet ist, als der Verfasser, denn ein Satz wie: „Obschon diese Verbindung das dreifache der Essigsäure ist, so stellt sie doch nicht eine dreimal so grosse Menge Essig, sondern — merkwürdig! — Zucker dar", ist doch nichts weiter als eine sehr billige Speculation auf den naturwissenschaftlichen Laien, für den der Gegensatz Essig — Zucker ein grösserer ist als der Aethylen — Propylen. Man hätte doch billig von einem Philosophen, der mit einer ganzen Reihe von heute allseitig — d. h. in den betreffenden Fachkreisen — anerkannten chemisch-physikalischen Thatsachen so radical aufräumt, erwarten sollen, dass ihm wenigstens die Grundbegriffe der Chemie geläufig wären, und dass er sich nicht erst eine von keinem Chemiker gebilligte Hypothese unter dem Namen der Avogadro'schen aufstellt, um diese nachher zu zertrümmern.

Wir hätten ja wohl noch einmal so viel Ausstellungen an der Schrift, als wir hier erhoben haben; aber es war uns weniger um eine Recension derselben zu thun, als vielmehr darum, zu zeigen, dass nicht jeder Philosoph sich berufen glauben darf, naturwissenschaftliche Theorien umzustossen.

Darmstadt. **Dr. C. Forch.**

Der Grundgedanke der Cartesianischen Philosophie, aus den Quellen dargestellt. Zum dreihundertjährigen Geburtsjubiläum Descartes'. Von Prof. Dr. Otten. Freiburg, Herder. 1896. gr. 8. VIII,142 S. ℳ. 3,20.

Die Untersuchung über den Grundgedanken der Philosophie des Descartes, der „mit Recht der Vater der neueren Philosophie genannt wird", führt den Vf. zu dem Resultate, die Gottesidee sei der Grundgedanke der cartesianischen Philosophie. Der Vf. zeigt dieses, indem er über die bekannten Fragen aus dem cartesianischen System, nämlich über den Zweifel, über das Kriterium der Gewissheit und Wahrheit, über das Ich („denkende Princip"), über das Dasein Gottes („Gewissheit des

höchsten Princips") seine Betrachtungen anknüpft und dann in dem Abschnitt „Die Priorität des Gottesgedankens" zum Abschluss der Untersuchung kommt. „Der Philosoph von La Haye macht Gott zum Erkenntnissgrund jeglicher Gewissheit; das höchste Wesen tritt uns in seinen Aussprüchen als *primum cognitum* entgegen!" (S. 21.) Dies gilt nicht blos, insofern erst in der Erkenntniss Gottes die Grundlage für jede Gewissheit gegeben ist, sondern auch in der Hinsicht, dass Descartes die Seins- und Erkenntnissordnung zusammenfallen lässt. „So sehr Cartesius auch beide Ordnungen mit der Scholastik unterscheidet, die Tendenz seiner Philosophie treibt ihn dazu, dieselben zusammenfallen zu lassen. Das Erste in der Seinsordnung soll nach ihm auch in der Erkenntnissordnung am Anfang stehen!" (S. 33 f.)

Eine Bekräftigung findet diese Lehre in den cartesianischen Gottesbeweisen. „Der Philosoph von La Haye beginnt mit der Gottesidee, die er für eingeboren und ursprünglich erklärt, und anstatt aus dem Ich die Gotteserkenntniss zu gewinnen, schöpfen wir aus dieser die Selbsterkenntniss . . ." „Diese Idee" — sagt Descartes — „gibt mir Gelegenheit zu prüfen, ob ich von mir oder von einem anderen bin und meine Mängel anzuerkennen, dass ich eine Ursache habe, dass alle Vollkommenheiten in ihr enthalten sind!" (S. 90.)

Demnach baut Cartesius alles auf zwei Principien auf, nämlich auf dem Princip des denkenden Ich und auf dem objectiven Princip aller Dinge.

Fragt man nun — so fährt der Vf. fort — welchem Princip Cartesius die Priorität zuspreche, so lautet die Antwort: „es ist die wahre Meinung des Cartesius, dass der Gottesidee der Vorzug und die Priorität gebühre vor der Vorstellung des Ichs, dass jene das Licht sei, welches sich selbst und den denkenden Geist beleuchtet". (S. 97.) Den Beweis liefert der Vf., indem er zeigt, dass Descartes die Idee des Endlichen aus dem Unendlichen ableite; dass ferner das Wahrheitskriterium auf die Gotteserkenntniss zurückgeführt wird; dass die Gottesidee nach Cartesius die „wahrste, klarste, deutlichste" sei, der Sonne vergleichbar, die im eigenen Lichte leuchtend alles beleuchtet; dass endlich Malebranche und Spinoza diese Lehre des Cartesius ausbildeten.

Trotzdem können wir uns mit den Auseinandersetzungen des Vf.'s nur theilweise einverstanden erklären. Die Gottesidee ist zweifelsohne auch ein Grundgedanke des cartesianischen Systems, aber nicht der Grundgedanke. Ob man überhaupt bei Cartesius von der Monarchie einer Grundidee reden kann? — Der Vf. sagt, die Gottesidee ist das *primum cognitum* bei Cartesius: aber es fragt sich, ob dies im Sinne des Ontologismus zu verstehen ist, wie ungefähr Malebranche es später verstanden hat, oder aber in dem Sinne, dass man in einem philosophischen Systeme zu einer metaphysischen Gewissheit nicht gelangen könne, ohne zuvor die Existenz Gottes erkannt und dadurch das Kriterium der Gewissheit gesichert zu

haben. Letzteres sagt Cartesius; aber er ist kein Ontologist, obgleich er durch manche unrichtige und unklare Sätze für Malebranche und Spinoza die Wege bereitet hat. Wenn man aber die Priorität der Gottesidee selbst über das *„Cogito ergo sum"* ausdehnen wollte, so ist das offenbar unbegründet. Auch hat die Entwicklung der „neueren Philosophie" nicht so sehr an die Gottesidee angeknüpft, als vielmehr an die logischen und psychologischen Fragen, welche Cartesius aufgeworfen hatte. In dieser Hinsicht sagt Falckenberg (S. 77 f.) ganz richtig: „Wir werden an den cartesianischen Dualismus die Weiterentwicklung der Philosophie anknüpfen sehen"; und ebenso: „durch die cartesianische Definition übernimmt der Substanzbegriff die Führerrolle in der Metaphysik, um sie erst bei Hume und Kant mit dem der Causalität zu theilen, ja an ihn abzutreten."

Der letzte Paragraph des Vf.'s: „Die weitere Gotteslehre des Cartesius", hängt mit den früheren Theilen nicht so innig zusammen, und es ist bekannt, dass Descartes bezüglich der Freiheit Gottes sowohl als der Menschen extreme Ansichten aufstellte. Aber mit Unrecht wirft ihm der Vf. eine Inconsequenz vor, wenn Descartes bei seiner übertriebenen Theorie von Gottes Freiheit und Allmacht noch von einer gewissen „Selbständigkeit" und Freiheit der Menschen redet; auch darin hat Cartesius recht gesehen, dass er gegenüber den Thomisten (nicht S. Thomas!) von einer directen Determination des Willens nichts wissen und diesbezüglich „reiner Molinist" sein will. Wie weit er dem „intellectuellen Determinismus" huldigte, möge dahingestellt bleiben; es wird eben durch jeden Determinismus die Freiheit aufgehoben. Bei Cartesius ist aber die Sache schon darum von Anfang an eine verfehlte, da er jedes Urtheil, auch das evidente, von einem freien Willensentschluss abhängig machte.

Wenn wir also auch in der Sache mit dem Vf. nicht ganz übereinstimmen können, so werden und sollen unsere Bemerkungen diese historisch-kritische Untersuchung über Cartesius durchaus nicht entwerthen; im Gegentheil scheint dieser Weg des Vf.'s, einzelne historische Punkte zum Gegenstande eines besonderen Studiums zu machen, der einzig richtige und mögliche zu sein, um auch die Geschichte der Philosophie allmählich aus der Abhängigkeit von einer antikatholischen Geschichtschreibung zu befreien.

Pressburg. **C. Ludewig S. J.**

Dr. Albert Stöckl, Domcapitular und Lycealprofessor in Eichstätt. Eine Lebensskizze. Verfasst von einem seiner Schüler. Mainz, Kirchheim. 1896.

In dieser Biographie hat ein dankbarer Schüler Stöckl's seinem verehrten Lehrer ein schönes Denkmal gesetzt, sich selbst aber auch ein

schönes Zeugniss ausgestellt. Sollten Manchem die Farben hie und da etwas zu hell aufgetragen erscheinen, so ist dies jedenfalls der begeisterte Ausdruck eines dankbaren Herzens gegen einen hochverehrten Lehrer und schon diese Begeisterung zeugt von dem mächtigen Einfluss, den Stöckl auf seine Schüler ausgeübt hat.

Freilich scheint der Biograph in noch vertraulicherem Verhältnisse zu Stöckl gestanden zu haben; aber gerade dieser Umstand in Verbindung mit einer vorzüglichen Darstellungsgabe, lebhafter Phantasie, die nicht selten in poetischen Ergüssen sich Luft macht, einem trefflichen Humor setzten ihn in den Stand, ein ebenso treues wie anschauliches und anziehendes Bild von dem Eichstätter Philosophen zu zeichnen. Er führt uns ihn vor im Vaterhause in Möhren als Sprössling einer armen Dorfschullehrersfamilie, in der Lateinschule, im Seminar, wo er sich bereits als Führer seiner Mitalumnen erwies, als Hilfspriester in Wemding, wo auch die Wiege seines späteren Collegen, des trefflichen Regens Dr. Schneid, stand, als Lycealprofessor, an der Akademie zu Münster, als Landpfarrer in Gimpertshausen, als Domcapitular und wieder Professor in Eichstätt, als Philosoph, als Politiker und christlichen Pädagog. Rührend ist der kurze Bericht über sein Lebensende:

„Als sie ihm die heilige Wegzehrung, dies Unterpfand der künftigen Auferstehung und ewigen Seligkeit gereicht hatten, da begann sein Geist den unverschleierten Einblick in die andere Welt zu nehmen und für die irdische sich zu verschliessen. Fiebernd rief er nur einmal noch: »Lasst mich an's Pult, lasst mich noch etwas schreiben.« Das war sein letztes Wort! Dann entrang sich sein Geist unter den Segnungen der Kirche sanft der gebrochenen körperlichen Hülle. Sein Sterbetag war ein Freitag: der 15. November 1895, also eben jener Tag, an welchem in manchen Diöcesen das Fest seines Namenspatrons und Vorbildes, Albertus des Grossen, gefeiert wird."

Der Vf. findet einen Zug „der lieblich waltenden Vorsehung" darin, dass er den Namen des grossen Philosophen des Mittelalters, des heil. Albertus erhielt: Gewiss hat die Vorsehung ihm eine so gewaltige Arbeitskraft, eine so eiserne Gesundheit, eine so ungewöhnliche Klarheit im Lehren und Schreiben verliehen, und seine äusseren Lebensschicksale in so günstiger Weise von Anfang bis zu Ende geleitet, dass er ein so weithin berühmter Philosoph, ein so fruchtbarer Schriftsteller werden konnte.

Mit liebenswürdigem Humor schildert die Biographie das Privatleben, welches, wie bei einem Philosophen nicht anders zu erwarten, seine Eigenheiten hatte, aber doch durch gemüthliche Geselligkeit und Bescheidenheit sich auszeichnete.

„Stöckl studirte als Seminarprofessor so eifrig, dass er während der Woche fast nie spazieren ging. Später änderte er diese Praxis und machte einen täglichen Spaziergang, immer zur nämlichen Zeit, ob Hundewetter war oder Glühhitze, und immer auf dem nämlichen Wege, so dass anderen bald die Lust verging, ihn zu begleiten. Die Wege, welche er wandelte, die Bänke, auf welchen

er ausruhte, wurden schliesslich Stöcklsweg, Stöcklsbank, Stöcklsruhe u. dgl. von den Studenten getauft."

Sehr wohlthuend an einem Gelehrten ist die Demuth: Stöckl besass sie in hohem Grade, wie es übrigens bei wahrhaft Gelehrten regelmässig der Fall ist. Er schlug aus Demuth sogar einen Bischofsstuhl aus. Aber „trotz aller Demuth hütete er mit zarter Wachsamkeit den guten Namen, den er sich als Gelehrter durch Wuchern mit seinen Talenten erwarb. Demuth und Ehrgefühl wohnten bei ihm in voller Eintracht beisammen. Die Lilie seiner Priestertugenden trübte kein Hauch. Wahrhaft! Ein schöner Charakter zierte den grossen Gelehrten."

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Lehrbuch der theoretischen Philosophie auf thomistischer Grundlage. Von Dr. Virg. Grimmich O. S. B. Freiburg i. B., 1893. gr. 8. XVI,565 S. ℳ. 7.

Das vorliegende Lehrbuch, dessen Vf. vor kurzem zum a. o. Professor der christlichen Philosophie an der Universität Wien ernannt wurde, bietet einen vollständigen Abriss der Philosophie. Abgesehen von der Ethik und der Geschichte der Philosophie wird man keine Frage von Bedeutung vermissen, wenngleich solche eine bevorzugtere Ausführung erhielten, welche wegen ihrer Beziehung zum Dogma den Theologiestudirenden mehr interessiren.

Der Standpunkt des Autors ist der thomistisch-scholastische, der ihn jedoch keineswegs abhält, auch der Weiterentwicklung der Philosophie in den späteren Jahrhunderten nachzugehen, den von dem modernen Geiste aufgeworfenen Problemen näher zu treten, was die Beobachtung auf dem Gebiete der Psychologie und Naturwissenschaft Sicheres errungen zur Vertiefung und Ausgestaltung der alten Philosophie zu verwerthen.

Um den Anfänger zu einem selbständigen Studium des hl. Thomas anzuleiten, lässt er diesen, sowie den an ihn sich eng anschliessenden Cosmus Alamannus öfters ausführlich zu Worte kommen. Als Hilfsmittel zum leichteren Verständniss der Texte dient das mit grossem Fleisse ausgearbeitete Glossar.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Kriteriumsfrage.

Im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift [1]) bringt P. Linsmeier einen Fall von irriger Evidenz zur Sprache, bei dem, wie er nachweist, die gewöhnlichen Erklärungsversuche nicht ausreichen. Gern hätte ich gesehen, wenn ein Fachmann auf die damit gegebene Anregung eingegangen wäre und entweder den L.'schen Nachweis angefochten oder sonst gezeigt hätte, wie zu helfen sei. Da es nicht geschehen ist, so erlaube ich mir auf meine diesbezüglichen Ausführungen hinzuweisen [2]) und dieselben hier noch etwas zu vervollständigen, zunächst durch einige allgemeine Bemerkungen und dann durch eine kurze Inbetrachtnahme des vorgebrachten Einzelfalles.

Ich bin der Meinung, dass die Kriteriumsfrage im allgemeinen nicht die Beachtung findet, die ihr gebührt. Diese Frage steht an der Schwelle der philosophischen Erkenntnisslehre, also an der Schwelle der Philosophie überhaupt, und fordert darum ganz besonders eine klare und sichere Lösung. Wird sie nicht gelöst, so kann man keinen Schritt weitergehen, ist die Lösung zweifelhaft, so haftet der gleiche Zweifel an allen folgenden Forschungsresultaten, und ist sie gar nachweisbar falsch, so lohnt es sich nicht der Mühe, dem consequenten Fortschritt der Entwicklung weiter zu folgen; nur eine glückliche Inconsequenz kann dann vor gänzlicher Abirrung bewahren. Die Kriteriumsfrage nimmt in der Philosophie eine ähnliche Stellung ein, wie auf dem theologischen Gebiete die Glaubensregel. „Was hat der Christ als geoffenbarte Wahrheit anzunehmen? Gibt es ein unfehlbares Lehramt, und wer bildet dasselbe?" Das ist die Kriteriumsfrage auf dem Gebiete der Theologie, die tiefgreifendste Frage, die zwischen den christlichen Confessionen zur Erörterung gelangt.

Dennoch aber — wer wird es leugnen? — gilt die Kriteriumsfrage so *quasi* als Doctorfrage, an der strebsame junge Leute ihren Scharfsinn üben und sich die ersten philosophischen Sporen verdienen können. Mag sie gelöst werden

[1]) 9. Bd. (1896) S. 107 ff. — [2]) „Der Grundirrthum der neueren Philosophie", Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 1889, 4. Heft, S. 410 ff. „Zur Kritik der thomistischen Erkenntnisslehre", Ebend. 1889, 3. Heft, S. 352 ff. u. 1890, 3. Heft, S. 331. „Das Fundamentalprincip aller Wissenschaften", Ebend. 1892, 1. Heft, S. 97 ff. „Die Objectivität und die Sicherheit des Erkennens", Ebend. 1893, 2. Heft, S. 129 ff. „Zur idealistisch-realistischen Streitfrage", Tübinger theol. Quartalschrift 1888, S. 9 ff. Vgl. auch besonders des Vf.'s „Idealismus oder Realismus?" Leipzig 1883, §§ 1—4.

oder nicht, so oder anders gelöst werden, die Forschung geht ihren Gang, und auch die beiden getrennten Heerlager, die Philosophen der älteren und der neueren Richtung, die sonst über viele Dinge streiten, unterhalten sich über diese Frage selten. In philosophischen Lehrbüchern muss dieselbe ja erörtert werden, aber dabei hat's denn auch sein Bewenden; in den philosophischen Zeitschriften begegnet man dergleichen Erörterungen nur ganz ausnahmsweise. Wie kommt das? Sollten vielleicht die Vertreter der alten Schule sich nicht recht getrauen, für die alte Kriteriumslehre rückhaltlos einzutreten, anderseits aber auch Bedenken tragen, den alten „bewährten" Standpunkt in einer so wichtigen (oder wichtig scheinenden) Sache zu verlassen? Ich will das nicht annehmen, da es doch mit dem Nachweis der „Bewährung" der alten Erkenntnisslehre angesichts des modernen Idealismus seine Schwierigkeit haben dürfte. Was ich annehme, ist nur dies: man legt der in Rede stehenden Frage eine principielle, entscheidende Bedeutung nicht bei, man betrachtet sie als Einzelfrage, die recht wohl umgangen werden kann, ohne dass dadurch die Verständigung mit den Gegnern in allem Uebrigen aufgehalten würde. Wenn aber dem so ist, so muss ich wieder fragen: wie kommt das? Ist etwa das vorhin Gesagte nicht wahr? *In thesi*, denke ich, wohl, aber *in praxi* liegt die Sache ganz anders. Auf den interessanten Unterschied zwischen Thesis und Praxis in dieser Frage werden wir unten noch näher eingehen, hier müssen wir es bei der blosen Andeutung belassen.

Um die Kriteriumsfrage richtig zu lösen, genügt es natürlich nicht, zu untersuchen, ob es ein zuverlässiges Kriterium der Wahrheit gebe, und welches dieses sei, sondern zunächst ist die Vorfrage zu prüfen, ob ein solches Kriterium zum zuverlässigen Erkennen denn auch wirklich nothwendig sei.

In der Beantwortung dieser Vorfrage stimmt nun bekanntlich die alte Philosophie mit der neueren grundsätzlich überein: beide bejahen dieselbe, und nur in der Bestimmung des Kriteriums weichen sie von einander ab. Während nämlich die alte Schule an der „Evidenz" festhält und in ihr das *„infallibile veritatis criterium"* erblickt, will die neuere Philosophie bei dieser Infallibilität sich nicht beruhigen, sondern jedes, auch das evidente Erkennen erst prüfen, ehe sie dasselbe für wahr und echt erklärt; sie will die Quellen untersuchen, aus denen es erfliesst, den Vorgang sich ansehen, der zum Erkennen führt, und so zu erfahren suchen, ob der Erkennende die zur Erlangung der betreffenden Erkenntniss erforderlichen Mittel auch wirklich besitze, und erst wenn sie sich hiervon überzeugt hat, will sie ihr *Placet* ertheilen. Ihr Kriterium liegt also in der Zulänglichkeit der Erkenntnissmittel; vor der Hand bleibt jedes Erkennen dahingestellt, und nachher wird es entweder approbirt, oder auch, je nach Befund der Sache, verworfen, mag es im übrigen noch so evident sein. Diese Methode bezeichnen die neueren Philosophen nicht ohne Selbstgefühl als die „kritische" im Gegensatz zu der „dogmatischen" Methode der alten Schule. Wenn es aber gestattet ist, aus den Früchten den Baum zu erkennen, dann darf man die vielgerühmte „kritische" Methode gewiss ruhig zu den Acten legen. Sie hat Früchte gezeitigt, die nicht mehr schön waren. Wenn man dazu übergeht, das objective Dasein der Aussenwelt anzuzweiflen oder gar positiv zu leugnen, dann streift das doch schon stark an Verrücktheit.

Excesse solcher Art waren natürlich bei der alten Schule ausgeschlossen. Dafür sorgte nicht nur der alte Glaube, sondern auch das Kriterium selber.

Denn eine Philosophie, welche sich in den Schranken der Evidenz hält, mag vielleicht nicht so viel leisten, als mancherseits von ihr erwartet wird, sicher aber wird sie — im grossen Ganzen wenigstens — nicht in die Irre gehen. Auch ist eine solche Philosophie ganz darnach angethan, eine *philosophia perennis* zu werden; denn so verschieden auch die Menschen in den verschiedenen Zeiten, Völkerschaften und Culturstufen sind: in der Beurtheilung des Evidenten weichen sie doch nicht von einander ab, dem Evidenten stimmen alle zu. Ja, man darf sagen, dass, wenn die alte Schule stets und überall, auch in den kleinsten Punkten, ihrem Programm wirklich treu blieb, jeder Irrthum von ihr ausgeschlossen, und die allgemeine Zustimmung für immer ihr gesichert war. Handelte es sich hier um religiöse Fragen oder um Sachen der Moral, so wäre es freilich anders, weil da der Wille mit in's Spiel kommt, aber in der abstracten Philosophie herrscht doch volle Indifferenz, so weit wenigstens, dass niemand dem Evidenten widerspricht.

Was aber geschah? Die Kriteriumslehre hat grossen Anstoss erregt und so, am Prüfstein der Evidenz gemessen, sich schlecht bewährt. Sie hat mehr Widerspruch hervorgerufen, als irgend eine andere Lehre der alten Philosophie. Denn sie war es ja, die den Anstoss gab zu dem grossen Abfall, den man als den „Sturz der alten Schule" bezeichnet; gerade in der Kriteriumsfrage entzweite man sich und blieb seitdem getrennt in die beiden Heerlager der „Dogmatiker" und der „Kritiker". Was den ersteren in diesem Streite gut zu statten kommt, ist der Umstand, dass der Kriticismus noch schlechter ist als der Dogmatismus, aber darum ist letzterer (in der bisherigen Form) noch nicht gut, und auf Evidenz kann er wahrlich keinen Anspruch machen.

Warum soll denn das evidente Erkennen immer wahr sein müssen? Was zum Beweise dafür vorgebracht wird, fällt doch wohl in sich zusammen, wenn es wahr ist, dass man damit die menschliche Unfehlbarkeit proclamirt. So ist es aber; nach der alten Lehre müsste der Mensch unfehlbar sein, und zwar unfehlbar in all seinem Erkennen. Die Einschränkung nämlich auf das „evidente" Erkennen ist illusorisch, und ebenso sind die Cautelen illusorisch, mit denen man die Evidenz umgibt. Bei jeder Aeusserung des Erkennens ist Evidenz vorhanden, und diese Evidenz lässt sich auch in keiner Weise bemängeln.

Dass es auch ein nicht evidentes Erkennen gibt, soll hiermit nicht geleugnet werden, aber es ist doch zu beachten, dass wir dem nicht zustimmen. Was wir für wahr erklären und als erkannt hinstellen, ist immer auch mit Evidenz erkannt. Fehlt die Evidenz, dann richten wir danach auch den Ausdruck ein; wir „glauben" dann, dass das Betreffende wahr sei, oder es „scheint" uns so. Was wir also in diesem Falle für wahr erklären, ist nur der „Glaube" oder der „Schein", und dieser ist doch auch mit Evidenz erkannt. Fehlt auch da noch die Evidenz, dann schwächen wir die Bestimmtheit der Erklärung noch weiter ab, indem wir etwa sagen, dass wir das Betreffende „fast" glauben oder glauben „möchten", oder dass es uns so scheinen „will". Nöthigenfalls gehen wir in dieser Abschwächung sogar noch weiter, ja noch viel weiter, wie das ja allbekannt ist; kurz, wer sich richtig auszudrücken versteht (und dabei aufrichtig ist), der stellt nur soviel als erkannt hin, dass die Grenze der Evidenz dabei um keine Linie überschritten wird. Und die Evidenz, die hier gemeint ist, ist immer auch eine zwingende; ist sie das nicht, so ist sofort wieder im

Ausdruck die entsprechende Milderung da; „es kommt uns so vor“ oder „wir sind geneigt zu glauben“ oder wie die unzähligen Wendungen, deren wir uns in solchen Fällen bedienen, alle heissen mögen. Eine nicht zwingende Evidenz gilt uns überhaupt nicht als Evidenz; wo der Zwang aufhört, da hört auch die Behauptung auf — bei allen Menschen, die sich correct ausdrücken können und wollen.

Ist aber die Evidenz eine zwingende, wie will man sie dann noch bemängeln? Es ist ja gewiss möglich, dass der Erkennende es an der nöthigen Vorsicht und Sorgfalt in der Prüfung der betreffenden Sache hat fehlen lassen, aber dann ist er sich dieses Mangels doch sicher nicht bewusst, denn sonst verliert die Evidenz sofort ihren Zwang, d. h. sie schwindet dahin in dem Maasse, wie jenes Bewusstsein sich einstellt. Ob also die Evidenz auf genügender oder ungenügender Prüfung der Sachlage beruht: die Thatsache der Evidenz bleibt bestehen, und auf sie kommt es doch allein an, wenn nicht das „Kriterium“ allen Werth verlieren, ja wenn es nicht allen möglichen Zweifeln Thor und Thür öffnen soll. Denn wenn nicht die blose Thatsache der zwingenden Evidenz genügt, wenn immer auch noch erst untersucht werden muss, ob die erforderliche Untersuchung stattgefunden habe, ob nicht eine geheime Inclination des Willens das Urtheil beeinflusse usw., dann wird man doch wohl auf alles sichere Erkennen einfach verzichten müssen. Welche Vorprüfung genügt dann? Und wann herrscht volle Indifferenz? Stehen etwa die Vertreter der alten Schule ohne jede Voreingenommenheit der hier verhandelten Controverse gegenüber? (Ich glaube berechtigt zu sein zu dieser Frage.)

Doch lassen wir dies. Restringire man die Evidenz wie man will, so fragt sich noch immer: wer garantirt uns, dass dann jeder Irrthum ausgeschlossen ist? Man redet von einem *„infallibile“ veritatis criterium*: wer garantirt uns diese Unfehlbarkeit? Von einer göttlichen Garantie hierfür ist doch nichts bekannt. Nur die reine Vernunft kann also die Garantie übernehmen, mit anderen Worten jene Infallibilität muss nachgewiesen werden. Nun aber mache man sich klar, was das heisst: es soll nachgewiesen werden, dass das Evidente immer wahr sei! Offenbar kann das nicht einmal für einen Fall nachgewiesen werden, geschweige denn *in genere*. Denn das zu Beweisende darf doch nicht von vornherein als wahr angenommen werden; folglich müssen die ersten Prämissen, mögen sie so evident sein wie sie wollen, rücksichtlich ihrer Wahrheit dahingestellt bleiben, und folglich bleibt auch das letzte Resultat dahingestellt. Mit diesem Nachweis verhält es sich gerade so, wie mit dem Nachweis für die objective Giltigkeit der sogen. Denkgesetze: die *petitio principii* liegt hier wie da auf flacher Hand, so zwar, dass offenbar nur die reine Verzweiflung zu derartigen Manövern treiben kann. Man soll sich hüten, dass man nicht in eine Lage kommt, wie die, etwas beweisen zu müssen, was kein Mensch beweisen kann, und wenn man nun doch in eine solche Lage gerathen ist, dann bleibt nichts übrig als der Rückweg. Nach vorn geht es nicht weiter, man hat sich eben in eine Sackgasse verrannt.

Wie weit aber hier die Rückkehr zu gehen hat, ist klar: die oben erwähnte Vorfrage ist nicht zu bejahen, sondern zu verneinen. Eines Kriteriums (*sec. quod*) der Wahrheit bedarf es zum sicheren Erkennen nicht. Wer dazu ein Kriterium fordert, der betritt die schiefe Bahn des Kriticismus, auf welcher

die moderne Philosophie in den Abgrund gelangte und dem Gespötte aller vernünftigen Leute verfiel. Auch die alte Schule hatte schon einen Fuss auf diese Bahn gesetzt; möge sie diesen Fuss recht bald wieder zurückziehen. Erst dann kann auch eine Verständigung mit der neueren Philosophie gelingen. Die letztere muss „zurück" — diesen Ruf hat man ja schon oft vernommen — aber zu dem „Dogmatismus", wie er bisher gelehrt wurde, kann sie nicht zurück, da er ebenso unhaltbar ist wie der Kriticismus selber, mit dem er auch im Princip identisch ist trotz des scheinbaren Gegensatzes.

Ich könnte hier abbrechen und auf anderwärts Gesagtes verweisen, aber eine Frage, die oben offen gelassen wurde, ist noch zu beantworten, die Frage nämlich, wie es sich wohl erklären lasse, dass die Kriteriumsfrage ungeachtet ihrer Wichtigkeit so sehr in den Hintergrund tritt. Versuchen wir uns darüber klar zu werden; es ist von grosser Wichtigkeit für die ganze Controverse. Zu dem Ende aber müssen wir unsere Untersuchung noch etwas weiterführen.

Ich frage also: wozu bedarf es eines Kriteriums und wer bedarf desselben? Niemand wird hierauf eine andere Antwort geben können als diese: der Philosoph bedarf des Kriteriums, um das natürliche Erkennen zu begutachten. Es ist wichtig, hierauf genau zu achten.

Dass der Erkennende das Kriterium beim Erkenntnissacte nicht verwendet, das geht ja schon aus dem Kriterium selber hervor. Denn die „Evidenz", die hier in Dienst gestellt und als Kriterium verwendet wird, muss doch erst vorhanden sein, ehe man sich ihrer zu irgend einem Zwecke bedienen kann; ist sie aber vorhanden, dann ist das natürliche Erkennen fertig, und nur das philosophische, die philosophische Begutachtung des natürlichen Erkennens steht noch aus. Ausserdem aber wird auch gewiss jeder aus seinem Bewusstsein heraus bezeugen können, dass er beim Erkennen sich keines Kriteriums bedient. (Ich mache nochmals darauf aufmerksam, dass hier vom *criterium secundum quod* die Rede ist, nicht vom *criterium per quod,* dem erkennenden Organ.) Wenn wir z. B. urtheilen, dass kein Ding zugleich sein und nicht sein kann, oder dass jeder Theil immer kleiner ist als das Ganze u. dgl., so thun wir das auf Grund directer Einsicht in die Wahrheit des Erkannten, nicht aber auf dem Umwege eines Calcüls wie folgender: wenn auch das Evidente noch falsch sein könnte, so müssten wir an allem sicheren Erkennen verzweifeln, und der Skepticismus wäre also im Recht; nun aber widerspricht der Skepticismus sich selber und ist also unmöglich: folglich ist das Evidente wahr; nun aber erkenne ich hier mit Evidenz: folglich ist es wahr, dass kein Ding zugleich sein und nicht sein kann usw. Bekanntlich liegt dem Erkennenden selber eine solche Ueberlegung vollständig fern, aber der Philosoph bedient sich ihrer, und wozu also? Um das natürliche Erkennen zu begutachten. Ich denke, das ist klar.

Nun aber frage ich weiter: wozu diese Begutachtung? Ist sie nothwendig? Offenbar wird sie als nothwendig hingestellt. Denn sie wird doch etwas mehr sein sollen als die reine Komödie, und ausserdem hörten wir ja auch schon — darin stimmt die alte Philosophie mit der neuen überein —, dass ein Kriterium der Wahrheit nothwendig sei zum zuverlässigen Erkennen. Nothwendig also ist, dass der Philosoph das natürliche Erkennen prüft, um zu sehen, ob dasselbe zuverlässig sei, denn an sich ist es das noch nicht. Diese letztere Schluss-

folgerung wird wohl nicht zu beanstanden sein. Zuverlässig ist das natürliche Erkennen erst dann, wenn der Philosoph dasselbe geprüft und approbirt hat.

Wenn man nun bedenkt, dass das „natürliche" Erkennen kein anderes als das allgemein menschliche ist, so ergibt sich Folgendes: zuverlässig ist das menschliche Erkennen als solches nicht — offenbarer Skepticismus —, erst muss ein Höherer, der Philosoph, dasselbe prüfen und approbiren! Also der Philosoph will den Menschen belehren, will ihm angeben, was er für wahr zu halten habe, und was nicht! Hier darf man wohl sagen: *difficile est satiram non scribere.* Ein Glück, dass der Mensch harthörig oder klug genug ist, die philosophische Belehrung einfach zu ignoriren, sonst könnte viel Unheil entstehen. Auch jetzt wohl entsteht Unheil mehr als genug, aber doch nur für die Theorie, nicht für die Praxis, das praktische Leben.

Dass der Mensch factisch die philosophische Belehrung vollständig ignorirt, hörten wir zum theil früher schon; immer fällt er ja sein Urtheil nur auf Grund eines evidenten Erkennens, und gewiss wird Niemand sagen wollen, dass das eine Frucht der philosophischen Belehrung sei. Wer aber das Ignoriren noch deutlicher erkennen will, der muss sich das Verhalten des Menschen gegenüber den von der modernen Philosophie ausgehenden wunderbaren Entdeckungen und Belehrungen ansehen. Wenn da der Philosoph das reale Dasein der Aussenwelt bezweifelt oder leugnet — wer stört sich daran? Kein Mensch, auch der im Philosophen steckende selber nicht; denn bekanntlich sind auch die idealistischen Philosophen im praktischen Leben waschechte Realisten. Soweit also die philosophische Belehrung falsch ist, wird sie zurückgewiesen, und soweit sie richtig ist, wurde sie auch früher schon befolgt; ignorirt wird sie auf alle Fälle. Uebrigens aber: ganz richtig ist die philosophische Belehrung eigentlich nie, und soweit sie nicht richtig ist, wird sie auch immer zurückgewiesen.

Um das Letztgesagte einzusehen, braucht man nur die alte Kriteriumslehre und das Verhalten des Menschen in Fällen, wo Evidenz vorliegt, neben einander zu stellen. Nach der alten Lehre bildet die Evidenz das *„infallibile" veritatis criterium;* das Evidente „kann nicht" falsch sein. Soweit geht der Mensch in seinem Urtheil nicht. Wohl hält auch er das Evidente für wahr und sicher, aber wenn ihm das Gegentheil bewiesen und also zu grösserer Evidenz gebracht wird, dann schwindet — für den Verstand wenigstens, nicht immer für die Sinne — jene erstere Evidenz von selber, und er stimmt der letzteren zu. Wohl geschieht es auch, dass die Zustimmung schon gleich eine definitive ist, dergestalt, dass die etwaigen Gegenbeweise gar nicht weiter berücksichtigt und keiner Prüfung unterzogen werden; aber dann muss die Evidenz doch schon sehr stark sein und, worauf es hier vor allem ankommt, auch dann beruht die definitive Zustimmung nicht auf dem Kriteriumscharakter der Evidenz, sondern einfach auf der sehr klaren directen Einsicht in die Wahrheit des Erkannten, so dass es also immer wahr bleibt: die philosophische Belehrung wird einfach ignorirt.

Wir kommen damit der Beantwortung unserer Frage schon ziemlich nahe. Beizufügen bleibt nur noch, dass die philosophische Belehrung nicht nur — man entschuldige — von den Menschen ignorirt wird, sondern auch von den Philosophen, und zwar von diesen nicht nur im gewöhnlichen Leben, sondern überhaupt in der Praxis, auch in den philosophischen Studien und Forschungen. Auch da sind und bleiben sie ja eben Menschen. Hierdurch entstehen nun mitunter

recht merkwürdige Widersprüche zwischen Theorie und Praxis, indem man die theoretisch aufgestellten Lehrsätze thatsächlich nicht beachtet. Und das ist eben unser Fall. In der Theorie steht die Kriteriumsfrage an der Schwelle der Philosophie und hat somit eine hochwichtige, entscheidende Bedeutung für alle nachfolgenden Untersuchungen, aber in der Praxis lässt man sie links liegen und kümmert sich um das Kriterium wenig oder gar nicht. Und das geht ja auch ganz gut, weil man eben das Kriterium thatsächlich nicht nöthig hat. So liegt augenscheinlich die Sache, und ich glaube sogar, dass sich der Zwiespalt zwischen Philosoph und Mensch, zwischen Theorie und Praxis noch viel weiter zurück verfolgen lässt. Derselbe lag schon gleich anfangs, schon gleich bei der ursprünglichen Aufstellung der Kriteriumslehre vor. Der Philosoph stellte eine Forderung auf, die der Mensch sofort übertrat und übertreten musste, damit es zur Aufstellung überhaupt kommen konnte. In freier, kriteriumsloser Bethätigung des Erkennens, wie sie dem Menschen immer eigen und auch allein möglich ist, gelangte er zu dem Lehrsatze, dass ohne Kriterium kein sicheres Erkennen möglich sei, einem Satze, der, wenn er wahr wäre, gar nicht hätte erkannt werden können, so wenig wie irgend ein anderer Satz. Es ist, wie wenn ein Sehender behaupten wollte, er habe keine Augen, er habe ja sein augenloses Gesicht im Spiegel gesehen. Wer keine Augen hat, sieht auch nicht, dass er nicht sehen kann, und wer ohne Kriterium nichts sicher erkennen kann, kann auch dieses, dass er es nicht kann, nicht als sicher hinstellen, weil er das Kriterium doch erst haben musste, ehe er sich dessen bedienen konnte; woher hat er es aber, wenn nicht durch eine kriteriumslose Erkenntniss? So wird durch jene Lehre der erste Fund einer sicheren Wahrheit unmöglich. Die Widersprüche aber, von denen hier die Rede ist, sind keine anderen, als in die jeder Skeptiker sich verwickelt, der sich das sichere Erkennen abspricht und doch nicht aufhört, alle möglichen Dinge für sicher zu erklären; ersteres thut er als Philosoph, letzteres als Mensch.

Ersdorf. **C. Th. Isenkrahe.**

(Schluss folgt.)

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Gegründet von R. Avenarius, in Verbindung mit E. Mach und A. Riehl herausg. von Fr. Carstanjen u. O. Krebs. Leipzig, Reisland. 1897.

21. Jahrg., 1. Heft. R. Wahle, Die Ethik Wundt's. S. 1. „An Hand der Analyse der Wundt'schen Ethik soll gezeigt werden, dass sich die empirisch-historische Forschungstendenz über die Möglichkeit und Grenzen ihrer Anwendung auf Ethik methodisch noch nicht besonnen hat: es werden parallel mit der Inhaltsangabe des genannten Werkes die wenigen ethischen Grundfragen angedeutet, und es wird gekennzeichnet, wie sich in ihre Lösung einerseits absolute und evidente, anderseits relative Principien theilen." „Jenes ungeklärte Verhältniss zwischen Empirie und unentbehrlicher, principienmässiger Auffassung empirischer Daten, dann das ungeklärte Verhältniss zwischen Empirie und Norm, endlich die Täuschung inbetreff von Anerkennungen, das sind drei Schleier über den Gedankenschätzen des Buches." — **O. Krebs, Der Wissenschaftsbegriff bei Hermann Lotze. S. 26.** „Ausgehend von einer Definition der Wissenschaft bei Lotze behandelt das 1. Capitel zunächst den Inhalt der Wissenschaft und den mit ihm zusammenhängenden Begriff der Wahrheit; dann die Form der Wissenschaft: Lotze's Stellung zum Monismus und das Verhältniss der Wissenschaft zu den anderen Geistesbethätigungen nach ihrer formellen Seite hin, schliesslich den Zweck der Wissenschaft. Das 2. Capitel untersucht die Wissenschaftsvoraussetzungen und zwar die metaphysischen, die religiös-sittlich-teleologischen und die logischen; ferner das Verhältniss dieser Voraussetzungsarten zu einander, den Weg, auf dem die Voraussetzungen der Wissenschaft gewonnen werden und den Gewissheitsgrad, welchen sie erlangen." — **R. Willy, Die Krisis in der Psychologie. S. 79.** (Erster Artikel.) „Es soll die metaphysisch-spiritualistische Beeinflussung der heutigen wissenschaftlichen Psychologie nachgewiesen werden und daraufhin wird zunächst W. Wundt's Aufsatz: „Ueber die Definition der Psycho-

logie" untersucht. Die drei Hauptargumente Wundt's gegen die physiologische Richtung der Psychologie werden als Ausflüsse einer spirituellen Metaphysik charakterisirt." „Wenn Wundt von seinem Standpunkte aus gewisse, gleichfalls mit dem Stempel der Erfahrung gestempelte Theorien der Herbart'schen Schule als ein Gewebe von allerlei ›Hypothesen und Fictionen‹ und ›empirische Verkleidung einer metaphysischen Begriffsbestimmung‹ charakterisirt, so müssen wir von unserem Standpunkte aus die Wundt'sche, bis auf einige Randverzierungen vollständig ausbleibende Erfahrung als die vielleicht ärgste unbewusste Ironie und Satire auf sich selbst ansprechen, welche je das Licht der Welt erblickt hat."

2. Heft. R. v. Schubert-Soldern, Die analytische Methode und die Selbständigkeit der Philosophie. S. 147. „Es wird zu zeigen versucht, dass die Philosophie ein selbständiges Gebiet der Forschung am elementar Allgemeinen als Grundlage alles Wissens und aller Wissenschaft besitzt." — **W. Jerusalem, Ueber psychologische und logische Urtheilstheorien. S. 157.** Brentano war der erste, welcher das Urtheil psychologisch und nicht blos logisch, wie es seit Aristoteles geschehen, betrachtete; besonders eingehend aber der Vf. in seiner Schrift: „Die Urtheilsfunction." Hier bietet er Nachträge und Vertheidigung jener Schrift. „Für den Psychologen sind die Umstände, unter denen ein Urtheil gefällt wird, von der allergrössten Bedeutung." „Der Urtheilsact soll vom Psychologen zunächst begriffen werden als ein Theil unseres ganzen Seelenlebens, der an der Entwicklung desselben theilnimmt, es sollen die Beziehungen desselben zu den übrigen Vorgängen aufgedeckt und dabei ohne jede Rücksichtnahme auf bestimmte logische und erkenntnisstheoretische Lehren eine Beschreibung dessen gegeben werden, was in uns vorgeht, wenn wir urtheilen." „Nur durch genaue Berücksichtigung alles dessen, was dem Urtheil vorausgeht, und durch sorgfältige Analyse des Vorstellungsinhaltes, der dem Urtheile zu grunde liegt, sowie durch Beachtung der Zwecke, welche der Urtheilende gelegentlich durch das Urtheilen erreichen will, kann es gelingen, zu näheren vollständigen Beschreibungen zu gelangen. Von all dem muss aber der Logiker streng abstrahiren. . . . Er fragt nicht, wer das Urtheil gefällt hat, oder unter welchen Umständen es gefällt wurde, sondern untersucht nur das zu grunde liegende Begriffsverhältniss, um dann entscheiden zu können, ob dieses Begriffsverhältniss dem thatsächlichen Verhalten der Dinge entspreche, oder ob dasselbe mit den möglichen Denkinhalten und mit den allgemeinen Denkgesetzen übereinstimme." „Zu den psychischen Zuständen, welche jedem Urtheil vorangehen, gehört ohne Zweifel irgend ein Vorstellungsinhalt. Dies wird auch von allen Forschern, die sich mit der Psychologie des Urtheilens beschäftigt haben, zugegeben oder vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt. Im Urtheil und durch das Urtheil nehmen wir mit diesem Vorstellungsinhalt etwas vor, und

in der Bestimmung dessen, was wir damit vornehmen, gehen aber die Meinungen auseinander. Nach Brentano's Lehre wird dieser Vorstellungsinhalt im Urtheil anerkannt oder verworfen, nach Sigwart werden die Elemente desselben in Eins gesetzt, nach Wundt wird der Vorstellungsinhalt zerlegt, nach B. Erdmann die logische Immanenz des einen Elementes im anderen behauptet, nach meiner Theorie wird der Vorstellungsinhalt geformt, gegliedert und objectivirt. Man kann also vielleicht zu einer Classification gelangen, wenn man den von allen Seiten zugestandenen Vorstellungsinhalt zum Ausgangspunkt nimmt und fragt, in welcher Weise derselbe uns gegeben sein kann." Dies kann nun sein entweder 1. in der Anschauung, 2. im Denken, 3. in der inneren Wahrnehmung. 1. Zu den Anschauungsurtheilen gehören: Wahrnehmungs-, Erinnerungs- und Erwartungsurtheile. Die Urtheile der Anschauung decken sich zum theil mit den Sätzen, welche A. Riehl als „Urtheile" schlechthin von den „begrifflichen Sätzen" und v. Kries als „Realurtheile" von den „Beziehungsurtheilen" unterscheidet. v. Kries unterscheidet nochmals zwischen ontologischen und nomologischen Realurtheilen; nur erstere decken sich mit J.'s Anschauungsurtheilen. Die zweite Classe des Vf.'s: die „Begriffsurtheile", fallen eigentlich der Logik zu. Die dritte Gruppe, die der inneren Wahrnehmung, deren Phänomene substratlos sind: bloses Geschehen, Ereigniss. — Das Verhältniss von Subject und Prädicat beruht nach dem Vf. auf der ursprünglich anthropomorphistischen Auffassung der Aussenwelt. Man denkt sich das Ding als wollenden Urheber seiner Thätigkeit, und damit ist zugleich der Substanz und Causalitätsbegriff gegeben; das Subject ist „Kraftcentrum", das Prädicat „Kraftäusserung". „Als Niederschlag und als sichtbaren Ausdruck dieser Apperceptionsweise betrachte ich die Urtheilsform mit ihrem Schema Subject-Prädicat, welches dem Schema Ding-Thätigkeit, Kraftcentrum-Kraftäusserung entspricht. ... Die deutliche Ausprägung der Form, in welcher wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, findet erst im Satze und zwar im vollständigen d. h. zweigliedrigen Satze statt." (Dabei ist doch auffallend, dass das innere Geschehen als durchaus subjectlos von uns aufgefasst werden soll, und dasselbe nun gerade als Grundlage der Auffassung der Aussenwelt mit „Kraftcentren" dienen soll.) — **O. Krebs, Der Wissenschaftsbegriff bei Hermann Lotze. S. 191.** Der Begriff der Sinnlichkeit bei Lotze. War Lotze extremer subjectiver oder transscendentaler Idealist im Sinne Kant's? Die Bedeutung der Dinge für den Erkenntnissprocess bei Lotze. Die Einheit des Bewusstseins, die Bedeutung der Sprache für die Wissenschaft, was erkennen wir, in welchem Sinne hängt das Erkennen von der moralischen Bestimmung des Menschen ab usw.? — **R. Willy, Die Krisis in der Psychologie. S. 227.** (Zweiter Artikel.) Das Lehrbuch der allgemeinen Psychologie

von Johannes Rehmke. „1. Das von J. R. zum Hauptbegriff der wissenschaftlichen Psychologie erhobene „Seelen-Concrete“ ist uns eine andere Form des längst bekannten, uralten und allgemein, auch vom Vf. fallen gelassenen Seelen-Dinges. 2. Es gibt eine Thatsache ganz bestimmter Art, welche dem psychologischen Parallelismus, ganz abgesehen von jeder methodologischen Verwerthung, zu grunde liegt:“

2] Archiv für systematische Philosophie. Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1896.

3. Bd., 1. Heft. O. Schneider, August Stadler's Classification der Wissenschaften. S. 1. In dem ‚Archiv für system. Philos‘ (2. Bd. 1. Heft, S. 1—37) hat A. Stadler eine neue Classification der Wissenschaften[1]) veröffentlicht, welche Vf. nicht als Fortschritt bezeichnen kann. „Nicht einmal die Forderung, dass alle Arten sich ‚reinlich‘ von einander abgrenzen, erfüllt die Stadler'sche Classification:“ — **J. Baumann, Das erkenntnisstheoretische Fundament in Wundt's „Grundriss der Psychologie:“ S. 20.** „Die Wahrheit, dass wir unmittelbar nur die Inhalte unseres Bewusstseins kennen, verwandelt W. in den Satz, dass es im Grunde nur eine Erfahrungswelt gebe d. h. er sieht damit schon einen geistigen Monismus bewiesen. Bei diesem möchte er sich dann möglichst an seine nächste Form, die unmittelbare psychologische Auffassung halten, darum bestreitet er den Substanzbegriff der Seele und macht diese zu einer Verbindung von Thätigkeiten. Unter diesen Thätigkeiten ist ihm der Wille als Trieb die fundamentale, denn sie lässt am ehesten eine Brücke zur übrigen Welt schlagen, die ihm (nach der Metaphysik) eine Vielheit von Willensthätigkeiten (letztlich Gottes) ist:“ Wodurch unterscheidet sich W. von der spiritualistischen Substanzhypothese? Dadurch, dass er die Einheit des Bewusstseins als Verbindungen, Verschmelzungen, Synthese bezeichnet, und diese Bezeichnungen ihm den Thatsachen genug zu thun scheinen. „Allein diese Bezeichnungen sind Bilder, Bilder aus der physikalischen Auffassung, die Wundt gerade bei der Psychologie nicht will gelten lassen. Sie drücken auch keineswegs das Eigenthümliche des Psychischen genau aus. Das was zur spiritualistischen Substanzhypothese geführt hat, war ausser der Unvergleichbarkeit von Geistigem und Körperlichem: die Art der Einheit im Geistigen, wie sie Aristoteles kurz ausgedrückt hat: *τὸ γὰρ χριτικὸν ἕν*. Das Einheitliche des Geistigen stellt sich dar im Urtheilen d. h. im beziehenden Denken, und da sind verschiedene Inhalte, oft mit einander sich nicht deckende, sondern einander ausschliessende Inhalte, zugleich gegenwärtig, auf einander bezogen und in demselben Act auseinander gehalten. Dass dies möglich sei, setzt eine Einheit des Geistigen

[1]) Vgl. ‚Philos. Jahrbuch‘ 9. Bd. (1896) 3. Heft. S. 351 f.

voraus im ganzen und in seinen einzelnen Thätigkeiten, eine Einheit, welche über die Bilder »Verschmelzung«, »Synthese« hinausliegt. Das ist die spiritualistische Substanzhypothese, auf die man noch heute geführt wird." — **B. Erdmann, Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken. S. 31.** Handelt von der dritten Stufe der psychologischen Sprachentwicklung, von der Schrift. — **P. Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. S. 49.** Sociale Organisation der Willensbildung: 1. Das Haus. 2. Die Schule. — „Es ist keine Botschaft vom Himmel, die wir zu verkünden haben; weder die alte noch etwa eine neue. Sondern es ist, was nur der Entwicklung der Menschheit hier auf Erden als Idee längst geboren, was von vielen der besten unseres Geschlechtes als Ziel bereits genannt und herbeigesehnt worden ist. Und so bedarf es keiner Wunder und Zeichen aus einer anderen Welt, um das Ziel in dieser Welt verwirklicht darzustellen. Sondern es bedarf nur des einzigen muthigen Entschlusses der Menschheit, rein ihrer Menschenvernunft zu folgen: *Sapere aude!*" — **L. Stein, Ursprung und socialer Charakter des Rechts. S. 79.** Der Vf. spürt „der psychologischen Genesis aller socialen Regelungen" nach; mit Stauter nimmt er drei typische Formen dieser Regelungen in der Geschichte an: 1⁰ äusserlich geregelt im Gegensatz zur vollständigen Isolirtheit des Menschen. 2⁰ gesetzmässig äusserlich geregelt. 3⁰ direct befehlend durch planmässige Zwangsregelung. — **P. Natorp, Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnisstheorie aus den Jahren 1894 und 1895. S. 101. — B. Rosanquet, Systematic philosophy in the united kingdom in the year 1895. S. 122.**

2. Heft. M. J. Monrad, Das Ding an sich als Noumenon. S. 129. Das Kant'sche Ding an sich ist vielfach, ja früher vom Vf. selbst, als ein Unding angesehen worden; mit Unrecht. Alle Religion und Philosophie muss etwas über und hinter den Erscheinungen Liegendes anerkennen. Nur darf dasselbe nicht abstract, sondern in Beziehung zum Erscheinenden gesetzt werden, es darf nicht transscendental, unerkennbar gefasst werden. „Aber eine weit prägnantere und zutreffendere Bezeichnung hat Kant selbst dem Dinge an sich gegeben, indem er statt dieser nicht eben glücklichen Benennung das Wort Noumenon — wir möchten fast sagen: durch glückliche Divination — dafür angewandt hat:" „Noumenon heisst Gedachtes oder genauer Gedachtwerdendes. Dem Denken entspricht als Gegenstand natürlich das Denkbare (*νοητὸν*). Was ist nun eigentlich denkbar, und was wird wirklich gedacht?" „Wir können das nicht genug wiederholen und erhärten, dass das wahre wirkliche Denken, das Denken an sich, das dem erscheinenden Denken immer als Wesen und Aufgabe vorliegt, stets nur das Wahre und Wirkliche, Ansichseiende als aller Erscheinung tiefsten Grund und innersten Kern denken muss. Umgekehrt ist es auch nur das Wahre, Ansichseiende, welches

wirklich denkbar ist und vom wahren Denken wirklich gedacht wird. Auch die Erscheinung wird hier als das was sie wirklich ist, nämlich als Erscheinung einer tiefer liegenden Wirklichkeit gedacht!" Dass der wahre Gegenstand dem wahren Denken entsprechen muss, ist nur dadurch möglich, dass das Wahre, Ansichseiende, das Noumenon als selbst vernünftig, vernünftiger Gedanke — oder sagen wir gleich als vernünftiges Denken — gedacht werde!" „Mit einem Worte: das wahre Ding als Noumenon ist die wahre (subjective wie objective) Vernunft!" „Das wahre, vernünftige, seinem Begriffe gemässe Denken muss das Wahre, Ansichseiende Denken, diesem entsprechend sein; darin liegt aber, dass umgekehrt das Wahre, Ansichseiende, als dem vernünftigen Denken entsprechend, selbst nur als vernünftiges Denken gedacht werden muss!" — **B. Erdmann, Die psychologischen Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken. S. 150.** XI. Psychologisches über die Bedingungen des Lesens. 1. Das optische Erkennen beim Lesen. — **A. Marty, Ueber die Scheidung von grammatischem, logischem und psychologischem Subject resp. Prädicat. S. 174.** Nicht jeder Satz hat Subject und Prädicat, er ist nicht wesentlich Verknüpfung von Vorstellungen, sondern ein psychischer Act *sui generis*, ein Behaupten oder Verwerfen. Subject und Prädicat finden sich aber im Doppelurtheil. »Dieser Baum blüht« enthält zwei Urtheile: 1^0 Die Deixis, »dieser Baum« enthält schon eine Behauptung, sie wird aber zugleich Subject einer neuen Aussage, des Prädicates »blüht«. „Subject im eigentlichen Sinne ist also ein Urtheil, welches in eigenthümlicher und nur durch Beispiele anschaulich zu machender Weise Element einer innigen und nur einseitig trennbaren Synthese von Urtheilen ist, und nicht von Subjectsvorstellungen hat, wer sich exact ausdrücken will, zu reden, sondern von subjectischen Urtheilen. Ebenso ist das Prädicat nicht eigentlich ein Begriff oder eine Vorstellung, sondern ein wiederum nur durch Anschauung zu verdeutlichender besonderer Modus des Anerkennens und Verwerfens, dessen Eigenthümlichkeit darin liegt, dass er auf einer einfachen Anerkennung als seinem Suppositum aufgebaut und nicht von diesem ablösbar ist. Diese Zusammensetzung von Urtheilen, das Doppelurtheil, hat sich den angemessenen sprachlichen Ausdruck in der kategorischen Aussageformel mit Subject, Prädicat und Copula geschaffen. Es kann aber auch einfache Urtheile ohne diese drei Elemente geben, wie »*A* ist«, wo es durchaus unstatthaft ist, das Schema Subject, Prädicat, Copula wieder zu finden. Secundär kann nun, was vom Gedanken gilt, auch auf den sprachlichen Ausdruck übertragen werden. „Man spricht in diesem Sinne von einem grammatischen Subject bezw. Prädicat, und nennt ihn gegenüber dem entsprechenden Gedanken logisches oder psychologisches Subject bezw. Prädicat. . . . Und so ist der berechtigte Sinn der Scheidung zwischen logischem bezw.

psychologischem Subject und Prädicat einerseits und grammatischem andererseits kein anderer als der zwischen einem Gedanken und seinem sprachlichen Ausdruck überhaupt." Viele Forscher finden in allen Sätzen Urtheile und die beiden Elemente Subject und Prädicat. Aber Fragen, Wunsch-, Befehlsätze usw. sind gar nicht Ausdruck von Urtheilen, in ihnen kann also von Subject und Prädicat keine Rede sein. Aber, nicht einmal jeder Aussagesatz hat Subject und Prädicat, weder die disjunctiven und hypothetischen Sätze; dahin gehören die Existentialsätze, die echten Impersonalien und gewisse Formen „kategoroider" Sätze, wie: »Grün ist nicht roth«, »Kein Ton ist eine Farbe«; denn hierin braucht nicht anerkannt zu werden, dass es ein Grün, einen Ton gebe. „Wenn irgendwo, so ist also hier ein sogen. grammatisches, ohne ein logisches d. h. der blose Schein von Subject und Prädicat gegeben." — **P. Natorp, Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnisstheorie aus den Jahren 1894 u. 1895. S. 193.** (Zweites Stück.) — **P. G. Husserl, Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894. S. 216. — J. Royce, Systematic Philosophy in America in the years 1893, 1894 and 1895. S. 245.**

3. Heft. **St. Witasek, Beiträge zur speciellen Dispositionspsychologie. S. 273.** „Die wissenschaftliche Psychologie hat erkannt, dass die unbedingte Zurückweisung des Vermögensgedankens, wie sie namentlich von Herbart und seiner Schule geübt wurde, weit über's Ziel schoss und zusammen mit manchem gedankenlosen Misbrauch auch praktisch und theoretisch Werthvolles zu vernichten drohte. Sie hat sich daher wieder der Vulgärpsychologie, die den Werth und die Brauchbarkeit des Vermögensgedankens niemals verkannte, genähert und ihn in einer Form neuerdings zu Ehren gebracht, in der er von den Angriffen jener Schule, wie sie beispielsweise bei Volkmann bündigen Ausdruck gefunden haben, gefeit ist. Der moderne Dispositionsbegriff hat keineswegs eine hypostatische Möglichkeit zum Gegenstand; sein Inhalt ist vielmehr ein determinirter Causalgedanke, nämlich der Causalbeziehung, die zwischen einer dem thätigen Subject relativ dauernd anhaltenden Eigenschaft (der Dispositionsgrundlage) als Ursache und deren Leistung (dem Dispositionscorrelat) als Wirkung vorliegt. Es wird also keineswegs die Disposition, wohl aber ihre Grundlage, die Eigenschaft des Subjectes als etwas Reales in Anspruch genommen. . . . Die Dispositionsgrundlage ist die eine Theilursache zum Zustandekommen der Leistung, der Dispositionserreger die andere; tritt dieser zu jener hinzu, so wird die Disposition actualisirt d. h. die Wirkung des Dispositionscorrelat ausgelöst." In neuerer Zeit haben Pädagogik und Criminaljustiz durch die Dispositionstheorie und der dazu gehörigen Thatsachen: Uebung, Abstumpfung, Ermüdung, Erholung, Vererbung mächtige Anregung erfahren. Vf. steht hier auf dem Standpunkte Meinong's, dessen Terminologie er auch anwendet. —

A. Marty, Ueber die Scheidung von grammatischem, logischem und psychologischem Subject resp. Prädicat. S. 294. (Schluss.) Vf. behandelt noch den Fall, wo nicht blos der Schein von Subject und Prädicat gegeben ist, wie im vorigen, sondern, wo sie wirklich vorhanden sind. — **H. Schwarz, Die Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins in Uphues' Psychologie des Erkennens. S. 334.** Uphues lässt die Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins noch Inhalte haben; „er unterscheidet die Inhalte der Vergegenwärtigungsvorgänge sorgfältig von den Gegenständen, auf die sie gerichtet sind." „Dem Referenten liegt nicht ob, über diese neue, offenbar noch im Flusse begriffene Theorie von Uphues eine vorgreifende Meinung zu äussern. Nur das ist hervorzuheben, dass mit der Abtrennung von Empfindungen vom Gegenstandsbewusstsein und ihrer Charakterisirung als bewusstes Etwas ein glücklicher Griff gethan ist. Dem Gedanken, dass nur im Urtheil ein Gegenstandsbewusstsein möglich sei, wird entgegengehalten werden dürfen, dass doch wohl schon das urtheilslose Bemerken mehr als blose Empfindung, nämlich Gegenstandsbewusstsein ist." — **M. Dessoir, Beiträge zur Aesthetik. S. 374.** Der Vf. unterscheidet Seelentheologie, Seelenphysik und Seelenkunst. Erstere beschäftigt sich mit der Seelensubstanz, mit der Bedeutung des Seelischen für die Welt usw., die Seelenphysik ist unsere moderne Psychologie, die Seelenkunst ist praktisch-künstlerische Menschenkenntniss: Psychognosis. „Die Psychognosis oder Seelenkunst im engeren Wortverstande ist nicht Individualpsychologie, denn sie verzichtet nicht auf das Allgemeine; sie ist keine angewandte Psychologie, denn sie besteht nicht in der Verwerthung der Theorien; sie darf nicht als beschreibende Psychologie der erklärenden gegenüber gestellt werden, denn auch sie erklärt in ihrer Weise; sie ist endlich nicht in dem Sinne Kunst, dass sie auf begriffliche Klarheit zu Gunsten anschaulicher Bilder verzichtete. Aber die Psychologie wird ebensowenig jemals die Psychognosis überflüssig machen wie sie je die Metaphysik ersetzen kann. Das wird am klarsten werden, wenn wir die dichterische Auffassung des Seelenlebens untersuchen. Denn die künstlerische Kenntniss der Seele ist die höchste Stufe der Psychognosis." — **P. Natorp, Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnisstheorie aus den Jahren 1894 und 1895. S. 391. — V. Brochard, Compte-rendu des ouvrages philosophiques publiés en France pendant l'année 1895. S. 403.**

3] **Archiv für Geschichte der Philosophie.** In Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann, P. Natorp, Ch. Sigwart und E. Zeller herausg. von L. Stein. 9. (Neue Folge 2.) Bd. Berlin, Reimer. 1895/96. 4 Hefte.

Apelt, Die neueste Athetese des Philebos. S. 1. Die formellen Mängel, welche dem *Philebos* anhaften, sowie die Unebenheiten in der

Gedankenführung bilden durchaus kein unwiderlegliches Zeugniss für dessen Unechtheit. Die Anzweiflungen Horn's beruhen auf Voreingenommenheit und Misverständnissen. Der *Philebos* enthält „die weitaus gehaltvollste und gereifteste Lustlehre vor Aristoteles . . ., eine Lehre, die trotz vieler Unzulänglichkeiten und Schiefheiten im einzelnen, doch eine Weite und Schärfe des Blickes zeigt, die den königlichen Philosophen verräth." — **Alf. Benn, The Idea of Nature in Plato. S. 24. — K. Joël, Der *λόγος Σωκρατικός*. S. 50.** Wie die alten Historiker im Typus ihrer Helden Reden erfinden, so sollte man die gleiche Eigenthümlichkeit endlich auch im *λόγος Σωκρ.* erkennen. Ein weiteres Moment in der Fiction sokratischer Reden bildet die Concurrenz der Sokratiker untereinander. „Die *μίμησις* des *λόγος Σωκρ.*, den sie nun einmal als philosophische Form angenommen, musste ihnen zur eigenen Aussprache dienen. Es mussten unter ihnen, . . . wenn sie nur irgend selbständig waren, neue Probleme aufbrechen, und wo können sie ihre Differenzen anders erledigt haben, als im *λόγος Σωκρ.*?" „Zwei Folgerungen, die auf die Auffassung der platonischen Schriften umgestaltend wirken müssen, wird man sich nun heute nicht mehr entziehen können. 1. Wenn man den grösseren platonischen Dialogen fictiven Charakter zuspricht, so ist es eine unberechtigte Willkür, andere Dialoge . . . nicht fictiv zu nehmen . . . und als Quellen für den historischen Sokrates zu betrachten. 2. Wenn man zugesteht, dass in der Maske des Sokrates zumeist Plato spricht, so fordert die Consequenz, dass man in den Gegnern des Sokrates zumeist maskirte Gegner des Plato sucht." — **W. Lutoslawski, Ueber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Plato's drei ersten Tetralogien. S. 67.** In gedrängter Uebersicht werden in dieser Selbstanzeige des Vf.'s die Ergebnisse eines unter diesem Titel von ihm in polnischer Sprache verfassten Werkes zusammengefasst. „Da in den wichtigsten Fragen der Chronologie platonischer Dialoge Einstimmigkeit der Gelehrten bisher nicht erreicht worden ist, bietet der Vf. in der Vergleichung der in den einzelnen Dialogen enthaltenen logischen Theorien ein bisher noch wenig benutztes und auf die Gesammtheit von Pl.'s Werken noch nicht angewandtes Hilfsmittel, um der Wahrheit inbezug auf die Reihenfolge der platonischen Schriften näher zu kommen." Resultat: „Der *Eutyphro*, *Crito*, die *Apologie* sind um 399 entstanden, der *Cratylus* viel später, aber vor dem *Symposion*, das kurz nach 385 veröffentlicht wurde. Nach dem *Symposion* schrieb Plato den *Phaedo*, später noch, aber vor 378 den *Phaedrus*, und vor oder nach dem *Phaedrus* den *Theaetet*. Auf den *Theaetet* folgte viel später der *Parmenides*, und auf diesen der *Sophist*, der *Politicus* und der *Philebus*." — **P. Tannery, Sur la composition de la Physique d'Aristote II. S. 115.** In einem früheren Artikel hatte T. die Ansicht aufgestellt, Buch 5 u. 6 der aristotelischen ‚Physik' seien vor den übrigen verfasst. Von Rodier angegriffen, bringt Vf. neue

Momente bei zur Stütze seiner Meinung. — **K. Gneisse, Zu Schiller's Lehre vom Schein. S. 119. — M. Sartorius, Plato und die Malerei. S. 123.** Es ist höchst wahrscheinlich, dass die Meldung des Diogenes Laërtius, Plato habe sich mit Malerei beschäftigt, richtig sei; auch verräth er in seinen Schriften eine ganz besonders genaue und in's einzelne gehende Kenntniss hinsichtlich der Malerei. — **J. Zahlfleisch, Die Polemik Alexander's von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens III. S. 149.** „1. Ueber das Sehen, durch welches Objectsbilder zum Auge gelangen!" „2. Gegen die Annahme derjenigen, welche vom Object und vom Auge Ausflüsse annehmen!" — **A. Wirth, Platon's Lysis nach 394 v. Chr. entstanden. S. 163. — M. Grunwald, Miscellen. S. 165, 310, 445.** Enthält interessante zum theil unbekannte Stücke aus den Briefen von 1. Boullainvilliers. 2. Jac. Friedr. Fries. 3. Leibniz. 4. Lau. 5. Stosch. 6. Wachter. 7. Descartes. 8. Gassendi. 9. Chr. Wolf. 10. T. Ramus. 11. Spinoza. 12. Schelling. 13. J. G. Fichte. 14. F. H. Jacobi. 15. Schleiermacher. — **P. Tannery, Sur Diodore d'Aspende. S. 176. — G. Rodier, Sur la composition de la Physique d'Aristote II. S. 184.** Entgegnung auf den oben notirten Artikel Tannery's. — **J. Bidez, Observations sur quelques fragments d'Empedocle et de Parménide. S. 190, 298. — K. O. Meinsma, Die Unzulänglichkeit der bisherigen Biographien Spinoza's. S. 208. — L. Stein, Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner. S. 225.** — Eine „Skizze der Fortentwicklung philosophischer Gedanken, auf byzantinischem Boden . . ., wie sie — gestützt auf Krumbacher's Untersuchungen zur Litteraturgeschichte der Byzantiner [1. Aufl.] — der . . . dürftige Stand der betreffenden Litteraturepoche gestattet!" — **F. Horn, Zur Philebosfrage. S. 271.** Replik auf den oben skizzirten Artikel Apelt's. „Die Zerfahrenheit und Gedankenschwäche des Werkes, sowie die Unvereinbarkeit desselben mit demjenigen, was wir als den Urbestand der platonischen Lehre kennen, sind auf's neue deutlich zu tage getreten, und so darf denn die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen werden, dass es diesem Werke am längsten vergönnt war, sich mit einem Namen zu schmücken, dessen es in keiner Hinsicht würdig ist!" — **A. Messer, Franciscus Philelphus „de morali disciplina!" S. 337.** — Gegen Grässe bezw. Saxe wird der Nachweis geführt, dass die genannte Schrift dem Filelfo zu vindiciren und nicht mit der des Maffeo Vegio „De educatione liberorum" zu identificiren ist. — **S. Saenger, John Stuart Mill. S. 344.** Mill's Originalität liegt darin, „dass er vom geschichtlichen Sinn unseres Jahrhunderts sich hat durchtränken lassen und infolge dessen dem kritiklosen und leichtfertigen philosophischen und politischen Radicalismus gegenüber wie eine Bremse gewirkt hat, ohne doch den Rationalismus seiner Methode aufzugeben und sich vom Weg in's Idealreich der Zukunft dadurch zu verlieren, dass er aufhörte, menschliche Freiheit und Würde anders als

durch die Einsicht in die Nothwendigkeiten des Gesammtgeschehens erkämpfen zu wollen. Und darin liegt das Geheimniss seiner Wirkung auf seine und unsere Zeit!" — **K. Praechter, Unbeachtete Philonfragmente. S. 415.** In den byzantinischen Chroniken des Symeon Logothetes, Leo Grammaticus usw. findet sich ein Abriss alttestamentlicher Geschichte in fast gleichlautender Form, darunter Stücke, welche „sich durch Vergleichung mit den armenischen Resten von Philon's *Quaestiones in genesim* als aus dieser Schrift stammend erweisen lassen!" Eine directe Benutzung Philon's scheint ausgeschlossen. Die Vermuthung legt sich nahe, „dass diese Abschnitte einem Kettencommentare entnommen sind, dessen einschlägige Partien aber wohl von theologischer Hand eine Umarbeitung erfuhren!" Die Fernwirkung philonischer Gedanken lässt sich somit bis in's spätere byzantinische Mittelalter verfolgen. — **M. de Wulf, Le problème des Universaux dans son évolution historique du 9e au 13e siècle. S. 427. — L. Stein, Zur Socialphilosophie der „Staatsromane!" S. 458. — F. Tocco, Ancora del „De morali disciplina" di F. Filelfo. S. 486.** Bestätigende Bemerkungen zu dem obigen Artikel von Messer. — **Ev. Wróblewska, Die gegenwärtige sociologische Bewegung in Frankreich mit besonderer Rücksicht auf G. Tarde. S. 492. — Jahresberichte:** A. Seth, The history of modern Philosophy in England 1891—1895. S. 249, 383. — E. Zeller, Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1893. (2. Art.) S. 363, 519. — F. Tocco, La storia della Filosofia moderna in Italia negli anni 1892/1893. S. 394, 546. — Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. S. 264, 409, 558.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Stimmen aus Maria-Laach.** Jahrg. 1897. Freiburg, Herder.

3. Heft. Entwicklungsgeschichte — Entwicklungsgedichte. S. 354. E. Grosse[1]), früher selbst Darwinist und Auctorität unter seinen Fachgenossen, erklärt die „festen Ergebnisse" der evolutionistischen Sociologie, insbesondere was die Entwicklung der Familie betrifft, für Dichtung. Er richtet seine Polemik besonders gegen die Theorie, welche Morgan in seiner Schrift »Ancient Society« entwickelt hat. „Morgan geht von der Ueberzeugung aus, dass die Culturformen, welche die civilisirten Völker in der Vergangenheit überwunden haben, in den Culturformen der niederen Völker erhalten sind. Man braucht die in der Erfahrung gegebenen Culturformen also nur richtig anzuordnen, und man

[1]) „Die Formen der Familie und die Formen der Wirthschaft." Freiburg und Leipzig. 1896.

hat die Bahn, welche die Menschheit fortschreitend durchmessen hat, von Anfang bis zu Ende vor Augen (»Ancient Society« p. 500). Das Princip dieser Anordnung kann selbstverständlich kein anderes als die Idee der Entwicklung sein; Entwicklung ist aber selbstverständlich nichts anderes als Fortschritt vom Niederen zum Höheren, von der Wildheit zur Civilisation; und da die Menschheit selbstverständlich eine Einheit ist, so gibt es auch nur einen Fortschritt auf einer Linie in einer Richtung. Morgan stellt sich die Cultur ungefähr wie eine Leiter vor, auf der die Völker neben einander und nach einander emporklimmen. Jedes Volk hat dieselben Sprossen hinter sich oder vor sich. Die grosse Mehrzahl dieser Sprossen lässt sich aus der Geschichte und Völkerkunde unmittelbar erkennen; die wenigen, welche im Lauf der Zeit verloren gegangen sind, hat Morgan ergänzt, so dass er uns die vollständige Entwicklungsleiter der menschlichen Familie von unten bis oben demonstriren kann, von dem Promiscuitätszustande der wilden Urzeit über die Consanguine, die Punalua und die syndyasmische Form aufwärts bis zur monogamen Einzelfamilie der civilisirten Gegenwart. . . . Es ist der Sociologie zum Glück nicht vergönnt gewesen, lange auf den Lorbeeren Morgan's zu ruhen. Wir brauchen die immer zahlreicheren und stärkeren Angriffe, die von anderen Forschern, unter denen Starke („Die primitive Familie", 1888) wohl den ersten Rang verdient, gegen sein Werk gerichtet wurden, hier nicht im einzelnen zu verfolgen und zu würdigen; es genügt, darauf hinzuweisen, dass der Glaube an die Theorie Morgan's in demselben Maasse an Boden verloren hat, in welchem die Kenntniss der ethnologischen Thatsachen an Boden gewonnen hat. . . . Je weiter und tiefer man in das wirkliche Leben der Völker schaut, desto unzulänglicher erscheint gegenüber dieser unabsehbaren, buntverschlungenen Fülle verschiedenartiger Formen das dürre gradlinige Schema Morgan's. Die lebendige Entwicklung ist unendlich reicher, vielgestaltiger und verwickelter als diejenige, welche er construirt hat. Die Menschheit bewegt sich keineswegs auf einer einzigen Linie in einer einzigen Richtung, sondern so verschieden die Lebensbedingungen der Völker sind, so verschieden sind auch ihre Ziele. Aber nicht blos als ein Ganzes erweist sich die Entwicklungsreihe Morgan's als unhaltbar — auch ihre einzelnen Glieder halten zum grossen Theil der Kritik nicht mehr stand. Seine Vorstellungen über die geschlechtlichen Verhältnisse der niedersten Völker, die freilich nicht ihm allein eigen waren; die frühere Auffassung der Exogamie, des Mutterrechtes — alles dieses ist durch die ethnologische Forschung, wenn nicht widerlegt, so doch jedenfalls von neuem in Frage gestellt. Vieles, was noch vor kurzem sicher gefestet erschien, zerrinnt uns unter den Händen." (S. 1—5.) . . . „Es ist ungleich wahrscheinlicher, dass sich selbst hochbegabte Forscher, die ihrem Finderglücke allzusehr vertrauen, in den Nebel haltloser und trügerischen Speculationen sich verirren, zumal

wenn sie auf die Erschliessung sehr fremder und ferner Verhältnisse ausgehen. Und doch hat man gerade für diese gefährlichsten Fälle die Methode der Deutung mit besonderer Vorliebe angewendet. So gründet z. B. Morgan die Reconstruction der sämmtlichen primitiveren Familienformen seiner Reihe nicht etwa auf verificirbare Beobachtungen, sondern auf durchaus fragwürdige Deutungen!" „Wenn man ein besonderes sociales Gebilde, wie eine bestimmte Art der Familienorganisation, in seinem Wesen und in seiner Bedeutung begreifen will, so muss man es in seinem natürlichen Zusammenhange mit der allgemeinen Culturumgebung, in der es wächst, lebt und wirkt, studiren. Aus diesem Zusammenhange herausgeschnitten, ist es ein unverständliches Fragment. Diese Wahrheit ist so offenbar, dass es überflüssig scheinen könnte, sie auszusprechen. Trotzdem aber ist jenes erste und einfachste Princip der sociologischen Forschung in der Familienkunde fast allgemein vernachlässigt worden. Noch in den neuesten Arbeiten werden die verschiedenen Familienformen ganz ohne Rücksicht auf die Culturformen, denen sie angehören, angeordnet und beurtheilt. Auf diese Weise kann man natürlich ohne besondere Anstrengung dazu gelangen, dass man allen Ernstes eine Form für primitiv erklärt, während ein einziger Blick auf ihre Muttercultur gelehrt hätte, dass sie eine Verfallserscheinung ist, oder dass man in einer anderen, die durch ganz abnorme, eng begrenzte Verhältnisse bedingt ist, eine für die ganze Menschheit giltige und nothwendige Entwicklungsform entdeckt!" — Ganz gleiches lässt sich auch von der religiösen Entwicklung, wie sie von vielen Forschern behauptet wird, sagen.

2] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1897.

3. Heft. A. Rimbach, Botanik. S. 181. Ausser freier Kohlensäure, in Wasser gelöst, welche die Corrosion der Gesteine bewirkt, werden von der Wurzel der höheren Pflanzen bei Cultur im dampfgesättigten Raume als auch bei Wassercultur vorhandene gelöste Substanzen, theils anorganische und organische, ausgeschieden. Der vorwaltende Verdunstungsrückstand der Ausscheidungen ist Kaliummonophosphat. Ameisensaures Kali ist häufig vorhanden, primäres oxalsaures Kali wurde nur bei *Hyacinthus orientalis* gefunden. Eine Ausscheidung diastatisch wirksamen oder invertirenden Ferments, welches Molisch behauptet, konnte F. Czapek nicht constatiren. (Jahrbücher für wissenschaftl. Botanik. 1896. Heft 3.) Transspiration und Assimilation findet wesentlich durch die Spaltöffnungen der Blätter, nicht durch die cuticulisirte Oberhaut statt, welche letztere einen wirksamen Schutz gegen das Austrocknen der Blätter bietet. In welken Blättern hört die Stärkebildung meistens auf, weil beim Welken sich die Stomata schliessen. Es vollzieht sich also der

Assimilations-Gaswechsel fast ausschliesslich durch die Stomata. So Stahl (in »Botanische Zeitung« 1894: „Einige Versuche über Transspiration und Assimilation"), der auch nicht, wie von Vielen geschieht, die Transspiration für ein nothwendiges Uebel hält, sondern findet ihre Function auch darin, dass sie die Vertheilung der mineralischen Nährstoffe in den Zellen des Assimilationsgemenges befördere. Inbetreff des Aufsteigens des Wassers in den Pflanzen fand Strasburger, dass die lebenden Zellen an der Hebung des Wassers nicht betheiligt seien, dass der Wasserauftrieb selbst in den höchsten Bäumen ein rein physikalischer Vorgang sei; es handelt sich nach ihm um Gleichgewichtsstörungen innerhalb der in den Leitungsbahnen suspendirten Flüssigkeit, welche durch Strömungen sich ausgleiche. Schwendener dagegen lässt die Lebensthätigkeit der Zellen eingreifen, was auch von Westermaier und von Godlewski festgehalten wird. Dagegen kommen Askenasy, Dixon und Joly zu ähnlichen Resultaten wie Strasburger; sie halten die Imbibition der Zellwände an den verdunstenden Blättern und die Cohäsion des Wassers in den Leitungsbahnen für die Kräfte, durch deren Zusammenwirken das Wasser gehoben werde. Ueber die Assimilation des Stickstoffes der Luft durch die Pflanzen stehen sich zwei Meinungen gegenüber. Nach Frank können wahrscheinlich alle Pflanzen den elementaren atmosphärischen Stickstoff assimiliren. Sie bedürfen nur zugleich einer gewissen Menge Stickstoffverbindungen aus dem Boden; können solche die Wurzeln nicht aufnehmen, so können die Pflanzen sich überhaupt nicht entwickeln, auch die Leguminosen nicht auf einem Boden, der keine Wurzelknöllchenkeime trägt. Die Leguminosen haben nur das Besondere, dass sie wegen der Symbiose mit den Wurzelknöllchen-Bakterien auch auf stickstoffarmem Boden wachsen können. Die Wirkung des Pilzes ist die eines Reizes, durch welche die Ernährungsthätigkeit der Pflanze gekräftigt wird — dagegen ist Aeby der Ansicht, dass zwischen der Stickstoffernährung der Erbsen und des Senfes, mit dem er experimentirt, ein durchgreifender Unterschied bestehe, indem der Senf den für seine Ausbildung erforderlichen Stickstoff nicht aus der Luft sich verschaffen könne. Ihm stimmt Nobbe bei, welcher erklärt, dass alle Bakterienknöllchen tragenden Pflanzen inbezug auf Stickstoffaufnahme eine isolirte Stellung einnehmen.

Miscellen und Nachrichten.

Zur physiologischen Gefühlstheorie. G. Dumas[1]) hat experimentelle Untersuchungen zur Bestätigung der Lange'schen rein physiologischen Gefühlstheorie angestellt; als Ergebniss derselben bezeichnet er: das Gefühl ist nur der psychische Reflex der vasomotorischen Veränderungen im Körper und der daraus sich ergebenden sonstigen organischen Veränderungen. Die Experimente wurden an Geisteskranken vermittelst des Sphygmo-, Plethysmo- und Pneumatographen angestellt, und zunächst nur das Gefühl der Freude und Traurigkeit berücksichtigt. Für die Freude ergeben sich zwei verschiedene Formen: 1⁰ Freude mit Druckerniedrigung im Gefässsystem, häufig bei den megalomanen Paralytikern. Primär ist hier eine Paralyse der Vasoconstrictoren, die Pulsbeschleunigung und Druckerniedrigung zur Folge hat, welche ihrerseits wieder auf das Gehirn wirkt. 2⁰ Freude mit Druckerhöhung im Gefässsystem, mit Beschleunigung des Pulses und des Athems, häufig bei manikalischen, circulären Degenerirten, sowie bei normal Freudigen.

Die Trauer äussert sich physiologisch in drei Formen: 1⁰ Trauer mit Druckerhöhung ist so selten wie die Druckerniedrigung in der Freude. 2⁰ Trauer mit Druckerniedrigung, welche die regelmässige Erscheinung ist; sie hat aber dieselben Begleiterscheinungen wie die erste Form: Herabminderung der Gehirnthätigkeit und des Athems, Pulsverlangsamung, periphere und cerebrale Gefässverengung. 3⁰ Das moralische Leiden ist eine Periode des Widerstandes, welche der ergebenen Trauer vorausgeht. Die Respiration ist schneller, die Pause verschwindet. Es zeigen sich die Symptome der Gehirnerregung, der Puls geht schneller, die Gefässe werden weiter, die Hände werden warm, der Körper fiebert, wie bei der ersten Form besteht Druckerhöhung. Ihr ist das Weinen eigen.

Dagegen bemerkt M. Brahn[2]): „Sieht es der Vf. als erwiesen an, dass bei der Verbindung von Gefühlen mit organischen Veränderungen diese primär sind, so ist es für ihn eine logische Unmöglichkeit, den Verlauf bei den durch Vorstellungen erzeugten Gemüthsbewegungen sich anders zu denken: Die Aufeinanderfolge ist hier Vorstellung, circulatorisches

[1]) „Recherches expérimentales sur la joie et la tristesse." Revue philos. 1896. Bd. 41 u. 42. — [2]) Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. 1897. S. 389.

Phänomen, Gemüthsbewegung. Eine Vorstellung wirkt auf das Vasomotorensystem erregend oder hemmend, je nachdem sie eine grosse Reihe in's Bewusstsein tretender und zugleich leichter Associationen erweckt, oder unsere gewohnten Gedankenverbindungen hindert. ... Eine Art Herbart'scher intellectualistischer Anschauung:" Auch hat Kräpelin gezeigt, dass bei Manischen und Alkoholikern im Zustande der Trunkenheit vielmehr die Ideenassociation herabgesetzt ist.

Durch A. Binet und J. Courtier scheint die vasomotorische Gefühlstheorie Lange's experimentell widerlegt. Durch ein heftiges Geräusch oder eine starke Hautreizung wird in der Versuchsperson ein meist sehr unangenehmes Gefühl erregt; sobald dasselbe geschwunden ist, hat die Person es zu sagen („fin"), ein Zeichen auf der Trommel lässt diesen Zeitpunkt mit dem der vasomotorischen Reaction vergleichen. „Es kam selten vor, dass die Person »fertig« sagte, bevor die Gefässverengerung begann, häufiger wurde das Zeichen während des Beginnes der Gefässverengerung gegeben, während der Periode des Sinkens, manchmal auch auf dem Höhepunkt der Verengerung — stets vor dem Abschluss der Gefässverengerung:" Daraus steht fest, dass der Höhepunkt des Affects erreicht ist, wenn die Vasomotoren noch nicht in Thätigkeit getreten sind. Schon die langsame Reaction des Vasomotorensystems gegenüber plötzlich auftretenden Gefühlen verbietet, beide zu identificiren.

Der Einfluss dagegen des Seelischen auf den Körper soll damit nicht geleugnet sein. Selbst rein geistige Arbeit, wie Kopfrechnen beeinflusst Athmung und Puls. Constant fällt die Pause zwischen Inspiration und Exspiration aus. Die Athmung wird regelmässiger, aber die Amplitude kleiner. Der capillare Puls zeigt bei intensivem Denken Verkleinerung der Amplitude, Niveausenkung und Veränderung in der Dikrotie. Bei dem Radialpuls treten die respiratorischen Schwankungen deutlicher hervor, die Spannung wird höher, der Herzschlag beschleunigt. Vgl. „La Circulation capillaire de la main dans ses rapports avec la respiration et les actes psychiques:" Année psychol. II. 1896.

Ueber den Lichtsinn augenloser Thiere.[1]) Die »Naturwissenschaftliche Wochenschrift« gibt über die Forschungen Nagel's über diesen Gegenstand ein ausführliches Referat[2]):

Der Vorgang des Sehens ist im allgemeinen an die Existenz von Augen geknüpft. Die Fähigkeit, hell und dunkel, Licht und Schatten zu unterscheiden, ist jedoch auch bei absolutem Fehlen von Augen denkbar. Nothwendig ist dazu nur, dass in der Körperbedeckung des betreffenden

[1]) Dr. Willibald A. Nagel, „Der Lichtsinn augenloser Thiere". Eine biologische Studie. Mit 3 Fig. Jena, Gustav Fischer. 1896. ℳ 2,40. — [2]) 1896. XI. Bd. No. 51. S. 617 f.

Wesens sich Nervenendigungen befinden, welche für den Reiz der Lichtschwingungen empfänglich sind. Die Reizwirkung des Lichtes kann nun aber eine directe oder eine indirecte sein. Indirecte Reizwirkungen übt das Licht selbst auf die Nerven der menschlichen Haut aus; auch abgesehen von der Wirkung der Wärmestrahlen, welche eben als Wärme empfunden wird, kann das Licht bei hoher Intensität und namentlich bei grösserem Reichthum an den stärker brechbaren Strahlen in der menschlichen Haut Veränderungen erzeugen, die als Schmerz empfunden werden. Doch wird man darum der menschlichen Haut noch keinen Lichtsinn zuschreiben, vor allem deshalb nicht, weil die aus der Reizung resultirende Schmerzempfindung an und für sich nicht erkennen lässt, dass sie die Folge eines Lichtreizes ist — jeder andere Entzündungsreiz würde eben solche Empfindung erzeugen können, — und ferner auch deshalb nicht, weil jene Empfindung erst nach langdauernder Einwirkung des Reizes langsam und allmählich zustande kommt. Eine Aeusserung des Lichtsinnes beim Menschen wird man nur da constatiren, wo als Folge eines Helligkeitswechsels unmittelbar eine gerade für diesen Reiz charakteristische Empfindung auftritt. Bei Thieren werden wir uns freilich damit begnügen müssen, eine als unmittelbare Folge des Helligkeitswechsels eintretende motorische Reaction als Kriterium für die Existenz des Lichtsinnes zu betrachten. Wir werden dabei die weitere Bedingung stellen müssen, dass der Versuch, um möglichst einwandfrei zu sein, mit mässig hellem Licht (nicht directem Sonnenlichte) angestellt sei, dass die dunklen Wärmestrahlen abgeblendet seien und andere, nicht beabsichtigte Reizwirkungen als ausgeschlossen gelten können.

Dem immer noch möglichen Einwande, dass bei empfindlichen Thieren selbst die Helligkeit des zerstreuten Tageslichtes eine schmerzhafte Empfindung erzeugen könne, würde am besten zu begegnen sein, wenn es gelänge, bei einem Thiere, bei welchem man Lichtsinn nachweisen will, ausgeprägte Reaction auf plötzliche Beschattung, also auf Herabsetzung der herrschenden Helligkeit, zu erzielen. Von schmerzhafter Wirkung der Dunkelheit wird niemand sprechen wollen.

Derartige Versuche, bei welchen die hier aufgestellten Bedingungen erfüllt sind, lassen sich nun in der That an einer ganzen Reihe von Thieren mit dem prägnantesten Erfolge ausführen. Vor allem sind es einzelne Molluskenarten, die derartige Erscheinungen beobachten lassen.

Muscheln von den Familien der Cardiiden oder Veneriden z. B. reagiren prompt selbst auf leichte Verdunklung, auf einen Schattenstreifen, der über sie hinstreift. Sie schliessen blitzschnell ihre vorher entfalteten Siphonen, unter Umständen auch die Schalen. Die Venusmuscheln verschwinden oft unter dem Einflusse eines solchen Reizes plötzlich im Sande, indem sie sich mit Hilfe ihres muskulösen Fusses versenken.

Im übrigen sind die Reactionen bei den einzelnen Arten recht verschieden, einzelne reagiren träge und unsicher, andere gar nicht. Bei manchen der letzteren findet man eine erheblich gesteigerte Empfindlichkeit, wenn man die Thiere in etwas erwärmtes Wasser bringt.

Manche Muschelarten reagiren ausser auf Beschattung auch auf plötzliche Zunahme der Helligkeit, und zwar dann meistens in umgekehrtem Sinne, wie auf Beschattung, d. h. durch Vorstrecken und Erweitern der Siphonen. Wieder andere Muscheln scheuen das Licht und suchen ihm zu entfliehen, z. B. die Sandmuschel (Psammobia). Die Lichtempfindlichkeit äussert sich bei diesen Thieren auch darin, dass sie, wenn sie im Halbdunkel ihre Siphonen ausgestreckt haben, bei jeder Zunahme der Helligkeit dieselben verkürzen, eventuell ganz einziehen. In helles Tageslicht gebracht, suchen sie sich in den Grund einzugraben, oder wenn ihnen dies unmöglich gemacht ist, schnellen sie sich mit Hilfe ihres Fusses wild umher.

Die hierbei wirksamen Strahlen sind diejenigen des gesammten sichtbaren Spectrums mit Ausnahme des Roth.

Von augenlosen Muscheln, welche keine Siphonen besitzen, ist besonders die Auster gegen plötzliche Beschattung sehr empfindlich, in geringerem Maasse die Malermuschel (Unio).

Bei allen lichtempfindlichen, augenlosen Muscheln sind es vorzugsweise die reich innervierten Partien am Mantelrande, welche als Sitz der Lichtempfindlichkeit zu betrachten sind. Gewisse andere Muschelarten besitzen an eben dieser Stelle wohlausgebildete Augen, eine Thatsache, die es minder auffällig erscheinen lässt, wenn auch bei jenen anderen Muscheln die Nervenendigungen am Mantelrande eine hochgradige Empfindlichkeit für Helligkeitsschwankungen haben, obgleich sie nicht zu Augen im morphologischen Sinne zusammengeordnet sind. Nicht unmöglich, und im Hinblick auf gewisse Beobachtungen an anderen Sinnesorganen niederer Thiere sogar wahrscheinlich ist es, dass die Nervenendigungen des Mantelrandes die Lichtempfindlichkeit nicht als einzige Function haben, sondern dass sie nebenbei auch der Perception anderer, etwa chemischer und mechanischer Reize dienen könnten, wie überhaupt die Specialisirung der Sinnesnerven und ihrer Endorgane für eine einzige bestimmte Sinnesthätigkeit bei niederen Thieren lange nicht in dem Maasse vorgeschritten zu sein scheint, wie bei Wirbelthieren („Wechselsinnesorgane").

Ausser den Muscheln haben noch manche andere wirbellose Thiere die Fähigkeit, auf Helligkeitsschwankungen trotz Mangels der Augen energisch zu reagiren. Das gilt z. B. für manche unserer gewöhnlichen Gehäuseschnecken, die bei Beschattung zurückzucken, auch wenn sie der Augen beraubt sind. Auch augenlose Würmer reagiren theils auf Beschattung, theils auf helle Belichtung durch Bewegungen; der bekannte

Amphioxus lanceolatus, dem man irrthümlich Augen zugeschrieben hat, entflieht eiligst, sowie helles Licht ihn trifft. Sitz dieser Lichtempfindlichkeit ist bei ihm nicht etwa der Kopf, sondern die ganze Körperoberfläche. Gewisse Pflanzenthiere, ja selbst eine Menge einzelliger Wesen zeigen sich ebenfalls gegen plötzliche Helligkeitsschwankungen sehr empfindlich.

Allgemein kann man sagen, dass diejenigen Thiere, welche besonders auf plötzliche Beschattung reagiren, solche sind, die eine Schale oder Röhre besitzen, in welche sie sich bei drohender Gefahr zurückziehen können. Die Verdunkelung erscheint ihnen als der Ausdruck der Annäherung eines Feindes oder einer sonstigen schattenwerfenden Masse, welche ihre Sicherheit bedroht. In keinem einzigen Falle sind es wirkliche Dunkelthiere, welche in dieser Weise reagiren.

Umgekehrt sind diejenigen Geschöpfe, welche auf einfallendes helles Licht durch Rückzug reagiren, ausschliesslich solche, die sich für gewöhnlich dem Tageslicht und der freien Luft oder dem Wasser durch Eingraben in den Boden entziehen. Unter diesen Thieren, deren es ja unzählige giebt, zeichnen sich nun aber die als besonders lichtempfindlich erkannten dadurch aus, dass sie ihren Versteck zeitweilig (absichtlich oder unabsichtlich) verlassen (Regenwürmer, Amphioxus) und somit unter den Einfluss von Lichtstrahlen kommen können. Die Lichtempfindlichkeit dient ihnen dann dazu, die störende Bestrahlung zu bemerken, um ihr dunkles Versteck wieder aufzufinden, d. h. zu erkennen, ob sie sich tief genug zurückgezogen haben, um vom Lichte nicht mehr getroffen zu werden.

Von den augenlosen Muscheln haben die lichtscheuen Arten zarte zerbrechliche Schalen, — Grund genug, den Sandgrund oder Höhlungen aufzusuchen und das freie Wasser zu fliehen —, die anderen Arten, die auf Beschattung am stärksten reagiren, erweisen sich durch starke, zuweilen mit Stacheln bewehrte Schalen als dem Aufenthalt im freien Wasser weit mehr angepasst.

Was allen augenlosen Thieren selbst bei höchstgradiger Lichtempfindlichkeit abgeht, ist die Fähigkeit, die Formen der sie umgebenden Gegenstände wahrzunehmen. Hierzu gehört ein dioptrischer Apparat, der bewirkt, dass ein differenzirtes Bild auf der lichtempfindlichen Schicht entsteht. Auch die Wahrnehmung der Richtung, in welcher sich eine Lichtquelle oder ein schattenwerfender Körper befindet, sowie der Bewegung dieser Objecte, ist für augenlose Geschöpfe nur in beschränktester Weise möglich.

In den lichtempfindlichen Hautpartien sind häufig Pigmentflecke zu bemerken, jedoch keineswegs in allen Fällen (z. B. nicht bei der sehr lichtempfindlichen Muschel Psammobia), und auch in den Fällen, wo Pigment reichlich vorhanden ist, scheint es in keinerlei Beziehung zu den lichtempfindlichen Elementen zu stehen. Die von manchen Autoren

vermuthete nahe Beziehung zwischen Lichtempfindlichkeit und Pigmentanhäufung ist jedenfalls für einen grossen Theil aller Fälle nicht vorhanden. Lichtempfindung setzt nicht das Vorhandensein von Pigment voraus. Dass trotzdem in allen wirklichen Augen (mit Ausnahme der albinotischen) sich Pigment in der Nähe der Sinnesepithelien vorfindet, ist ein Beweis dafür, dass es in irgend einer anderen, bis jetzt noch nicht aufgeklärten Weise, beim Sehacte von Wichtigkeit ist.

Aus den mit zerstreuten, lichtempfindlichen Nervenendigungen ausgestatteten Hautpartien entwickeln sich nun bei anderen Thieren augenähnliche Gebilde, indem sie sich gruppenweise zu einem Sinnesorgan mit deutlichem Nervenstamm zusammenschliessen, durch grubenartige Einsenkung vor gröberen mechanischen Einwirkungen schützen und dann auch bald die ersten Anfänge zur Bildung eines dioptrischen Apparates zeigen. Hervorgehoben sei hier nur, dass die dioptrischen Apparate von primitivem Baue, wie man sie vielfach bei Wirbellosen findet, noch zu unvollkommen sind, als dass sie ihre Bedeutung in der Entwerfung eines deutlichen reellen Bildes und in der Unterscheidung der Formen der umgebenden Gegenstände liegen könnte. Diese Bedeutung werden die Augen bei Wirbellosen nur in der Minderzahl der Fälle haben. In den anderen Fällen, so z. B. bei den Augen der Muscheln, den Punktaugen der Insecten und Spinnen, den Augen niederer Würmer und Krebse, wird die Bedeutung des dioptrischen Apparates eine andere sein. Es wird durch die Sammellinsenwirkung die auf das einzelne Nervenelement fallende Lichtmenge vermehrt, somit die Reizschwelle tiefer gerückt werden. Ferner wird die Linse die Wahrnehmung der Richtung erleichtern, in welcher sich ein bestimmter leuchtender oder dunkler Punkt befindet, und gestatten, zu erkennen, ob die umgebenden Objecte sich in Ruhe oder Bewegung befinden. Damit diese (für Raubthiere in gleicher Weise wie für durch viele Feinde gefährdete Thiere) wichtige Wahrnehmung bewegter Objecte in einiger Schärfe möglich sei. ist eine reelle Abbildung unerlässlich. Die Abbildung darf aber dabei so verschwommen sein, dass von einer Erkennung der Formen noch nicht zu reden ist.

Der Verfasser glaubt die allmähliche Entwickelung des dioptrischen Apparates auch phylogenetisch nachweisen zu können, und beruft sich dabei auch auf eine ähnliche ontogenetische bei den höheren Mollusken: dass aber einer solchen Beweisführung jede zwingende Consequenz fehlt, sieht Jedermann ein, der nicht von darwinistischen Speculationen voreingenommen ist.

Abhängigkeit der Farbe und Zeichnung der Raupen von der Umgebung. Dass die Farbe der Raupen von der Belichtung, also von der Farbe der Gegenstände, auf der sie lebt, abhängen könne, lässt sich wohl einigermaassen auch ohne experimentelle Nachweise begreifen, wie

aber die mannigfachen Zeichnungen ihrer Haut durch die Beleuchtung bedingt sein soll, ist schwieriger einzusehen, und doch ist beides von Dr. Chr. Schröder auf experimentellem Wege wenigstens für einzelne Arten und ihre Abänderungen nachgewiesen worden.[1]) Das Beispiel der *Eupithecia oblongata*-Raupe ist dafür sehr lehrreich, da sie sehr viele Abänderungen in Farbe und Zeichnung annehmen kann, während man bei anderen Raupenarten nur eine Variation in der Schärfe, dem helleren und dunkleren Tone der Zeichnung bemerkt. „Die unendlich grössere Mehrzahl variirt jedoch überhaupt nicht."

Die Experimente haben nun zunächst dargethan, dass zwischen der Grundfarbe der Raupe und der Zeichnung ein gesetzmässiger Zusammenhang besteht. „Ausnahmslos, soweit bisher variabele Raupen gesammelt und gezogen werden, ist an eine bestimmte Grundfarbe stets eine bestimmte Zeichnungsform gebunden."

Dass nun die Grundfarbe mit der Farbe der Umgebung variirt und also von ihr abhängig ist, beweist folgendes Experiment. Raupen desselben Eigeleges werden von Jugend auf in getrennten Zuchtbehältern der Einwirkung verschiedenfarbigen Lichtes ausgesetzt. Bei den erwachsenen Larven tritt dann ganz entschieden die Farbe des betreffenden Lichtes hervor. Wenn demnach die *Eupithecia oblongata*-Raupe je nach der von ihr gewählten Blüthe bald weiss, gelb und grün, bald rosa und braun in Uebereinstimmung mit jener erscheint, so ist der causale Zusammenhang nicht zu verkennen. Schon Eimer nannte die Haut der Raupe eine photographisch empfindliche Platte, welche mit verschiedener Färbung auf die auffallenden farbigen Lichtstrahlen reagirt. Es hat nämlich die neuere Photographie ein Mittel gefunden, auch die natürlichen Farben der Körper zu photographiren, nicht etwa blos durch Erzeugung von stehenden Wellen mit Hilfe der Interferenz der Lichtstrahlen, sondern durch directe Erzeugung von farbigen Bildern durch die entsprechenden Farben der Objecte. Zur Erklärung dieser Erscheinung nimmt man an, dass in der sensibelen photochemischen Substanz zahlreiche Verbindungen stattfinden, dass aber nur die vom Objecte ausgehenden Lichtstrahlen jene Verbindungen erhalten und fördern, welche diesen Farben entsprechen, etwa in ihren Schwingungen denen der Farbe des Objectes isochron sind. So kann man also annehmen, dass die empfindliche Substanz der Raupenhaut sowohl rothe als blaue, sowohl gelbe als grüne Reactionen erzeugen kann; dass aber in jedem einzelnen Falle nur diejenige zur Herrschaft kommt, welche durch die gleichgefärbten Strahlen der Umgebungen erhalten und gefestigt wird.

Aber wie können die Zeichnungen vom auffallenden Lichte abhängig sein? Dass sie davon abhängen, beweist ausser den bereits er-

[1]) Studien und Experimentaluntersuchungen über die Zeichnung der Raupen, in ‚Natur' 1896. Nr. 19. S. 221 ff.

wähnten Parallelismus zwischen Grundfarbe und Zeichnung wieder das directe Experiment: „Jene Raupenarten, welche eine besondere intensive Veränderlichkeit der Zeichnung besitzen, werden vom Ei an dem Einflusse verschiedenfarbiger, reflectirter Lichtstrahlen unterworfen und die später hervortretende Zeichnung untersucht. Wir finden dann in der That die oben allgemein aus der Natur abgeleitete Behauptung hier im einzelnen Falle experimentell bestätigt. Die einfachste Variation der Zeichnung besteht in der Verschiedenheit ihrer Färbung d. h. des helleren oder dunkleren Tones derselben. . . . Nimmt diese Aufhellung der Zeichnung nicht gleichmässig in allen ihren Elementen zu, so erhält man jene Art der Variation, bei welcher durch Fortfallen einzelner Theile eine ganz andere Zeichnungsfigur entstanden zu sein scheint, obwohl also die Lage der noch sichtbaren Elemente, welche sich vorzüglich aus den normal besonders deutlich hervortretenden zusammensetzten, unverändert ist. In ähnlicher Weise kann auch die Verdunkelung nur einzelne Theile der Zeichnung ergreifen. Wie wir ferner bereits das gemeinsame Wirken einer Aufhellung und Verschmälerung resp. Verdunkelung und Verbreiterung verfolgten, können wir dieses Zusammengehen auch hier wieder feststellen; beide Variationsmethoden erscheinen meist combinirt." Ueberall erscheint die Zeichnung als Verstärkung der Wirkung der Grundfarbe, welche offenbar den Zweck hat, das Thier durch seine Uebereinstimmung mit der Umgebung vor seinen Feinden zu schützen, was sich auch noch aus der Thatsache ergibt, dass die minirenden Raupen, welche sie nicht brauchen, der Variabilität nach beiden Richtungen entbehren, die auf Blätter lebenden sie nur in geringem Grade besitzen, dagegen die auf Blüthen mit ihrem grossen Farben- und Formenreichthum sie am stärksten entwickeln.

Diese Thatsachen, für sich schon höchst interessant, bekommen für die Mechanisten noch das besondere Interesse, dass sie ihnen wieder einen eclatanten Fall von Umsetzung einer teleologischen Naturerklärung in causale bieten, und für die Darwinisten sind sie ein lehrreiches Beispiel von der Anpassung der Organismen an die Umgebung und von Züchtung durch natürliche Auslese. — Aber weder Mechanisten noch Darwinisten können diese Erscheinungen für sich fructificiren.

Die causale Erklärung steht mit der teleologischen nicht im Widerstreit, sondern beide ergänzen sich gegenseitig: die Naturzwecke werden durch Natureinrichtungen und natürliche Ursachen erreicht; der Schöpfer greift nicht unmittelbar ein, um bestimmte Zwecke in der Natur zu realisiren, sondern disponirt von Anfang an die Naturkräfte so, dass sie jene Zwecke erreichen können; denn nur kraft bestimmter Einrichtung der Naturkräfte können die bestimmten Zwecke erreicht werden. Dass in unserem Falle die Haut der Raupen durch die Umgebung eine Farbe bekommt, welche sie vor Feinde schützt, hat in der chemisch-physio-

logischen Beschaffenheit der Haut und in der Wirkungsweise des Lichtes seinen natürlichen Grund; aber dazu musste die Haut jene merkwürdige photochemische Eigenschaft besitzen, welche in der Natur ebenso wenig von selbst zustande kommt, wie die empfindlichen Platten der Photographen. Von derselben Eigenschaft der Haut und der Wirkung des Lichtes kommen die mannigfachen zweckdienlichen Zeichnungen der Raupe: aber dies doch nur unter der Voraussetzung, dass die ganze sehr complicirte Zeichnung bereits in der Raupenhaut angelegt ist, um sodann nach der Verschiedenheit des einwirkenden Lichtes der Umgebung bald die einen, bald die anderen Striche deutlicher hervortreten, andere ganz verschwinden zu lassen. Eine solche kunstvolle Anlage der Zeichnung, welche selbst unter den verschiedensten Abänderungen des Wohnortes der Raupe ihrem Zwecke entspricht, entsteht nicht von selbst, noch auch ist sie irgendwie durch Anpassung erklärbar.

Die menschliche Schwimmhaut als pithekoides Merkmal? Die beim menschlichen Embryo, bei Affen und Negern stark entwickelte Schwimmhaut (die zwischen den Fingern an deren Grunde ausgespannte Haut) wird von den Darwinisten als ein Beweis für die Abstammung angeführt. F. Birkner hat nun in einer von der Münchener Universität preisgekrönten Schrift diese Verhältnisse genauer untersucht und ist zu folgenden Ergebnissen gelangt;

1. Beim menschlichen Embryo hängen anfangs alle Finger zusammen; nach der 6. Woche werden die Finger allmählich freier, die Schwimmhaut schmaler, nimmt aber auch noch einmal zu.

2. Stark entwickelte Schwimmhäute finden sich nur bei den niederen Affen; sie kann nicht als charakteristisches Merkmal der Affen angesehen werden.

3. Die kleinsten Schwimmhäute haben weibliche Erwachsene mit leichter Arbeit, dann folgen Frauen mit schwerer Arbeit, weiter Männer mit leichter und endlich Männer mit schwerer Arbeit.

4. Neger haben jedenfalls nicht grössere, eher kleinere Schwimmhäute, als die vom Vf. untersuchten Bewohner Süddeutschlands rechts des Rheines.

Daraus zieht er den Schluss, dass die Ansicht Schaafhausen's, die Schwimmhaut sei ein pithekoides Merkmal, falsch ist. Vielmehr: „Die als individuelles und als rassenhaftes Unterschiedsmerkmal angesprochene stark entwickelte Schwimmhaut kann sowohl eine typisch-menschliche Hemmungserscheinung, als auch eine typisch-menschliche Excessbildung sein, je nachdem die Entwicklung der Hand frei von dem Einflusse schwerer Arbeit geblieben ist oder nicht!“ [1])

[1]) „Zur Anthropologie der Hand.“ München. 1895.

Zur Frage über die Vererbbarkeit. In einer Abhandlung über Anlage und Variation verwirft R. Virchow die Hypothesen Weismann's u. A. von der Continuität des Protoplasmas und erklärt: „Die erblichen Eigenschaften haften an den Geweben und ihren Zellen: Diese sind die Träger der Anlagen. So lange die Anlagen in typischer Weise sich zu erkennen geben, und so lange die von ihnen erzeugten neuen Gewebe sich in homologer Weise entwickeln, hat das Verständniss keine Schwierigkeit. Wenn Knorpel wiederum Knorpel, Bindegewebe wieder Bindegewebe, Epithel wieder Epithel erzeugt, so entspricht der Vorgang, auch wenn er in abnormer, also atypischer Stärke auftritt, doch ganz dem physiologischen Herkommen." Dabei spielt der Zellkern die Hauptrolle, der freilich nicht als ein selbständiges Product der Organisationskraft anorganischen Bildungsstoffes entsteht, sondern als Mittelpunkt der ernährenden und bildenden Vorgänge in der fertigen Zelle. Derselbe ist das regulatorische Centrum für das Zellenleben: er bestimmt Maas und Richtung der regenerativen Vorgänge, welche die Erhaltung der typischen Structur, die Wiederherstellung der normalen Thätigkeiten sichern, sowie das Wachsthum und die Fortpflanzung der Zellen bedingen. Mit ihrem Untergange schwindet das Leben, wenigstens das volle dauernde Leben." [1])

Nekrolog über Dr. Joh. Wolff.

Am 4. April dieses Jahres verschied in Bonn unser Mitarbeiter, der ausserordentliche Professor der Philosophie Johannes Wolff. Der Verewigte war geboren zu Arzheim bei Ehrenbreitstein den 9. November 1850. Von Jugend auf einem idealen, wissenschaftlichen Streben zugethan, besuchte er nach Absolvirung des Gymnasiums zu Coblenz 1870 die Universitäten zu Würzburg, wo er Brentano, und zu Göttingen, wo er Lotze hörte. Letzterer hielt seinen Schüler sehr hoch und suchte ihn zu bestimmen, sich als Privatdocent zu Göttingen zu habilitiren, mit der Zusicherung, ihm baldigst eine Professur zu verschaffen. Indes wollte der junge Gelehrte lieber glänzende Aussichten aufgeben, als seiner alten Mutter zur Last fallen. Darum entschloss er sich nach seiner Doctorpromotion zu Göttingen am 7. August 1873 in's Gymnasiallehrfach einzutreten. Er wirkte als Gymnasiallehrer von 1874—1882 zu Coblenz, Emmerich, Trier, Aachen und habilitirte sich dann am 10. Februar 1883 als Privatdocent in Bonn. Im Jahre 1889 erhielt er einen ehrenvollen Ruf an die neugegründete katholische Universität in Freiburg i. Schw. Aber seine sehr leidende Gesundheit und andere ungünstige Verhältnisse

[1]) Sitzungsbericht der Preuss. Akademie. 1896. XXIII.

bewogen ihn, die Professur niederzulegen, und im Herbste 1893 wurde er wieder in Bonn unter die Zahl der Privatdocenten der philosophischen Facultät aufgenommen. 1894 erhielt er den Titel Professor und 1895 wurde er zum ausserordentlichen Professor ernannt.

Bei dem hohen Drange nach wissenschaftlichem Streben, seinen vorzüglichen Leistungen auf dem Gebiete des Geistes bewahrte er sich das kostbare Kleinod der heiligen Religion, welches eine fromme Mutter in seiner frühesten Jugend schon ihm in das Herz gesenkt hatte. So suchte er die irdische Weisheit mit der himmlischen zu einen, eine Gnade, die ihm ein dauernder Trost war in den vielfachen Krankheiten und Heimsuchungen seines Lebens, die in ihm den Sinn für die weitgehendste Barmherzigkeit gegen Hilfsbedürftige erweckte, und ihm eine unschätzbare Stütze war, als der Tod an ihn herantrat. So gab er mit Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes und mit Ergebung in seinen heiligen Willen nach andächtigem Empfange der hl. Sterbesacramente der katholischen Kirche seine Seele in die Hand seines Schöpfers zurück.

Sein philosophischer Standpunkt ist trotz der hohen Verehrung für seinen Lehrer Lotze[1]) der streng theistische. Sein Hauptwerk ist „Das Bewusstsein und sein Object:“ (Berlin, Mayer & Müller. 1889.) Es gehört mit zu den unerforschlichen Fügungen der göttlichen Vorsehung, welche die Lebensschicksale dieses überzeugungstreuen und frommen Christen sehr dornenreich gestaltete, dass eine so ausgezeichnete Schrift so wenig Anerkennung gefunden hat. Freilich liess sein leidender Zustand ihn nicht alle die Sorgfalt auf die Ausarbeitung anwenden, die er gerne gewünscht hätte: Am Schlusse war er, wie er mir schrieb, so abgespannt, dass ihm die Feder buchstäblich aus den Händen fiel. Aber dennoch gehört die Schrift zu den besten, welche auf psychologischem und erkenntnisstheoretischem Gebiete in neuerer Zeit veröffentlicht worden sind. Ein gerechter Beurtheiler aller menschlichen Leistungen wird ihm dort ersetzen, was ihm an irdischem Erfolge abgegangen ist. R. i. p.

G.

---

[1]) Ueber „Lotze's Metaphysik“ handelte W. in einer Reihe von Artikeln im ‚Phil. Jahrb‘ Bd. 4 u. 5. (Jahrg. 1891 u. 92.)

Ueber den Begriff der Auslösung und dessen Anwendbarkeit auf Vorgänge der Erkenntniss.

Von Prof. Dr. F. X. Pfeifer in Dillingen.

1. Bei der Lectüre wissenschaftlicher Werke oder Abhandlungen aus den letzten Decennien, besonders solchen, in welchen physiologische oder psychologische Themata behandelt sind, stösst man ziemlich oft auf den Begriff der ‚Auslösung'. Man liest von ausgelösten Erregungen in der Nervensubstanz[1]), von ausgelösten psychophysischen Processen[2]), von ausgelösten Muskelbewegungen; auch auf Vorgänge im politischen und socialen Leben wird jener Begriff angewendet, indem z. B. Mach schreibt[3]): „Wer in einer Volksversammlung war, weiss die ungeheure Arbeit und Bewegung zu schätzen, welche ausgelöst wird durch die unschuldigen Worte: Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit!"

Angesichts dieser vielfältigen Anwendung des bezeichneten Begriffes ist es einigermaassen auffallend, dass — so viel dem Verfasser dieses Artikels bekannt — nirgends eine eingehendere Analyse des Auslösungsvorganges und eine Untersuchung seiner Anwendbarkeit und Tragweite in der modernen physiologischen und psychologischen Litteratur sich findet. Auf dem internationalen Psychologen-Congress in München ist eine grosse Anzahl psychologischer Specialfragen behandelt worden, und auch der Begriff der Auslösung wurde dabei gebraucht, aber in keinem Vortrage wurde das Wesen der Auslösung und ihre Bedeutung für Physiologie und Psychologie erörtert. In einem 1881 erschienenen Schulprogramm[4]) haben wir allerdings einige Bemerkungen über die Erkenntnissprocesse vom Gesichtspunkt der Auslösung veröffentlicht; aber jenes Programm wurde nur in einer

[1]) Wundt, Physiologische Psychologie. 3. Aufl. I. S. 374. — [2]) Zeitschrift für Psychologie etc. 9. Bd. S. 3. — [3]) Wissenschaftliche Vorlesungen. — [4]) Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft. Von Dr. F. Xav. Pfeifer. Augsburg 1881.

geringen Anzahl von Exemplaren gedruckt und verbreitet, auch beschränkt sich der von der Auslösung handelnde Abschnitt auf den Nachweis, dass der Begriff und Vorgang der Auslösung besonders bei dem Problem der Entstehung der höheren Erkenntniss aus der sinnlichen verwendbar sei. Hier nun soll der Versuch gemacht werden, den Begriff der Auslösung zuerst in seine Elemente zu zerlegen, dann aber die besondere Bedeutung dieses Begriffes für die Erkenntnisslehre nachzuweisen.

I.

2. Nachdem ich in den Sachregistern einiger wissenschaftlicher Werke und Publicationen vergeblich über die Bedeutung des *Terminus technicus* „Auslösung" eine Erklärung gesucht hatte, fand ich in der neuesten (14.) Auflage des Brockhaus'schen Conversations-Lexikons über diesen Ausdruck einen kurzen Artikel, worin folgende Erklärung gegeben wird:

„Auslösung = der Vorgang, bei welchem durch Leistung einer kleinen Arbeit eine grosse potentielle Energie (oder Spannkraft) veranlasst wird, sich in mechanische Arbeit umzusetzen. Eine Auslösung ist z. B. die durch einen kleinen Funken bewirkte Explosion des Pulvers. Die grosse hierbei geleistete mechanische Arbeit entsteht nicht aus der kleinen Energie des Funkens, sondern aus der des Pulvers, dessen Gleichgewicht durch den Funken gestört wurde. Ebenso ist es eine Auslösung, wenn ein Muskel auf einen Reiz hin mechanische Arbeit leistet. — Der Name Auslösung wurde durch J. R. Mayer eingeführt. In der Physiologie bezeichnet man das Nervensystem als einen Auslösungsapparat, weil durch die Erregung feinster Nervenfasern beträchtliche Kraftmengen in den Arbeitsorganen unseres Körpers (Muskeln, Drüsen) freigemacht werden können. So bewirkt z. B. das Eindringen eines Fremdkörpers in die Stimmritze die heftigsten convulsivischen Hustenstösse."

In der 5. Auflage von Meyer's kleinem Conversations-Lexikon — das grosse ist mir nicht gerade zur Hand — ist eine etwas kürzere Erklärung gegeben, die so lautet:

„Auslösung = der oft geringfügige äussere Anstoss, durch welchen die in einem Körper aufgespeicherte Wirkungsfähigkeit zu plötzlicher Kraftäusserung veranlasst wird. Im Organismus wirken die Nerven als Auslösungsapparate."

Ich kann keine dieser beiden Erklärungen als vollkommen richtig anerkennen; die erste deshalb nicht, weil sie den bei Definitionen oft vorkommenden Fehler hat, dass sie zu eng ist. Sie beschränkt den Begriff der Auslösung auf Vorgänge, wobei grosse potentielle Energie in mechanische Arbeit sich umsetzt. Der Begriff der Auslösung wird aber auch — und mit Recht — auf Vorgänge angewendet, wobei keine mechanische Arbeit oder Leistung entsteht, z. B. auf

Sinnesempfindungen. Wundt z. B. in seiner Auseinandersetzung über die Bedeutung des Weber'schen Gesetzes, das bekanntlich auf Empfindungen sich bezieht, sagt[1]):

„Die physiologische Deutung nimmt an, derselbe beruhe auf den eigenthümlichen Erregungsgesetzen der Nervensubstanz, indem die in der letzteren ausgelöste Erregung nicht proportional der Reizstärke, sondern langsamer anwachse."

Weitere Belege dafür, dass der Begriff der Auslösung auch auf Vorgänge, bei denen keine mechanische Arbeit geleistet wird, angewendet werde, werden wir im weiteren Verlauf dieser Abhandlung kennen lernen. — In der oben gegebenen Begriffserklärung des Brockhaus'schen Lexikons ist ferner gesagt, bei einer Auslösung werde durch Leistung einer kleinen Arbeit eine grosse potentielle Energie zur Umsetzung in mechanische Arbeit veranlasst. Hiermit ist ein Umstand, der allerdings bei vielen Auslösungen, aber nicht bei allen sich findet, irriger Weise als allgemeines Merkmal in die Definition aufgenommen. Bei der Auslösung von Empfindungen in den menschlichen Sinnesorganen, z. B. bei der Auslösung einer Gehörsempfindung durch einen Donner oder Kanonenschuss ist gewiss die ausgelöste Energie der Empfindungsnerven nicht grösser, sondern geringer als die Energie des Schalles. Allerdings ist bei jenen Auslösungen, wobei mechanische Arbeit geleistet wird, in der Regel die ausgelöste Energie grösser als die auslösende, und wir werden später sehen, dass auch im menschlichen Erkenntnissprocess etwas Analoges vorkommt, dass nämlich die ausgelöste Erkenntnissenergie höher und grösser ist als die auslösende. Aber in die allgemeine Begriffsbestimmung darf dies Merkmal, weil es nicht allgemein ist, nicht aufgenommen werden.

Auch die an zweiter Stelle oben aufgeführte Begriffserklärung ist nicht ganz richtig, weil auch hier wieder die Geringfügigkeit des äusseren Anstosses in die Definition aufgenommen, und die Auslösung auf die in einem Körper aufgespeicherte Wirkungsfähigkeit beschränkt wird. Es kann aber nicht blos körperliche, sondern auch psychische und geistige Energie ausgelöst werden.

Wenn wir nun zum Zweck einer richtigen Definition des Auslösungsbegriffes alle jene Elemente, die zwar bei gewissen Arten von Auslösung, aber nicht bei allen sich finden, ausscheiden und blos die allgemeinen und wesentlichen zusammenfassen, so sind es folgende. Jede Auslösung setzt das Dasein einer Energie oder Kraft voraus, welche im Zustande relativer Ruhe sich befindet, aber so, dass in

[1]) Wundt, Physiol. Psychologie. 3. Aufl. I. S. 374.

dieser Ruhe doch schon eine gewisse Tendenz zum Uebergang in Thätigkeit liegt. Wir können diese ruhende Energie als potentielle bezeichnen. Diese Energie nun wird durch irgend eine actuelle Energie oder Ursache in Thätigkeit übergeführt, und eben diese Ueberführung heisst Auslösung, wobei also stets zwei Vorgänge, ein auslösender und ein ausgelöster auf einander folgen, und beide zusammen constituiren die Auslösung. Das Verhältniss des auslösenden Vorganges zum ausgelösten ist ein causales; denn der auslösende Vorgang ist die Ursache, durch welche das Eintreten des ausgelösten herbeigeführt wird.

Auslösung ist also — wenn wir den Begriff in seinem ganzen Umfange nehmen — ein Vorgang, wobei eine potentielle Energie durch irgend eine actuelle zur Bethätigung übergeführt wird.

3. Bevor wir nun speciell jene Auslösungen, die im menschlichen Erkenntnissprocess sich abspielen, untersuchen, wird es gut sein, die im Menschen überhaupt vorkommenden Auslösungen zu classificiren und aus ihrer Gesammtheit jene, die auf das Erkennen Bezug haben, auszuscheiden. — Bei dieser Classification der im Menschen vor sich gehenden Auslösungen bietet die Richtung, welche der Auslösungsprocess einschlägt, und der damit zusammenhängende Endeffect einen Eintheilungsgrund dar. Jene Auslösungen erfolgen nämlich theils in der Richtung von innen nach aussen, theils in der Richtung von aussen nach innen; der Endeffect der ersten Classe von Auslösungen besteht in Bewegungen, welche theils willkürlich, theils unwillkürlich erfolgen; der Endeffect der von aussen nach innen fortschreitenden Auslösungen besteht in Erkenntnissen, indem z. B. durch einen äusseren Reiz: Licht, Schall usw. eine Sinnesempfindung, und durch diese ein Gedanke, eine Erkenntniss ausgelöst wird.

Wir wollen nun hier die Auslösungen, die auf den verschiedenen Stufen des Processes der menschlichen Erkenntniss vorkommen, betrachten und zwar in erster Linie die Auslösungen in den Functionen der äusseren Sinne.

4. Die auslösende Kraft sind bei den Sinnesthätigkeiten bekanntlich die Reize, die ausgelösten Kräfte sind aber die der Sinne, deren specifische Energie bei dem Vorgange der Auslösung in Thätigkeit tritt.

Allerdings hat Wundt[1]) gegen die Lehre von der specifischen Energie der Sinne, sofern dieselbe eine ursprüngliche oder angeborene

[1]) Physiologische Psychologie. 3. Aufl. I. S. 332 f.

Eigenschaft sein soll, eine Reihe von Einwendungen vorgebracht. Er nimmt eine ursprüngliche functionelle Indifferenz der Sinnesnerven an und will die Thatsache, dass die Sinnesorgane jetzt in specifisch verschiedener, jedes in seiner eigenthümlichen Weise auf Reize reagiren, aus der Anpassungsfähigkeit der Nervensubstanz an verschiedene Reize erklären. Unter den für diese Hypothese beigebrachten Gründen spielt auch die Entwickelungstheorie eine Rolle. Die Lehre von der specifischen Energie setze sich in directen Widerspruch mit der Annahme einer Entwickelung der organischen Wesen, während die Hypothese der Anpassung der Reizvorgänge an den Reiz nur als die besondere Form erscheine, welche die Entwicklungstheorie inbezug auf die Entwickelung der Sinne annimmt. — Es haben sich jedoch in neuester Zeit im Gegensatz zu Wundt verschiedene Autoritäten für die specifische Energie der Sinne ausgesprochen. In der „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane“ [1]), wird bei Gelegenheit einer Recension bemerkt:

„Alles in allem ist das Princip der specifischen Energie durch Wundt's Argumentationen nicht erschüttert, vielmehr durch den Nachweis besonderer Nerven für Druck-, Kälte- und Wärmeempfindung auf's neue gestützt.“ (Schäffer-Rostock.)

Auf der 68. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Frankfurt a. M. hielt Vorworn einen Vortrag über Erregung und Lähmung, worin er unter anderem über die specifische Energie sagt:

„Dieses Gesetz erscheint im Lichte der vergleichenden Cellularphysiologie tief begründet in den Fundamentaleigenschaften der lebendigen Substanz. Was Johannes Müller für die Sinnesorgane gezeigt hat, das ist im Lebensprocess d. h. im Stoffwechsel aller lebendigen Substanz begründet.“ [2])

Ebbinghaus [3]) äussert sich über die Frage der specifischen Sinnesenergien wie folgt:

„Immerhin bleiben im ganzen genug gesicherte Thatsachen übrig, um die Behauptung zu rechtfertigen, dass die grossen Fundamentalverschiedenheiten unserer Empfindungsklassen irgendwie auf specifischen Eigenthümlichkeiten der sie vermittelnden peripheren Organe und der ihnen zunächst zugeordneten centralen Gebiete beruhen, von der Beschaffenheit der äusseren Reize dagegen relativ unabhängig sind.“

Auch Professor Kuppfer in München hat in einer beim Antritt des Rectorates der Universität München gehaltenen Rede die Lehre Müller's von der specifischen Sinnesenergie in erweiterter Form wieder aufgenommen.

---

[1]) 9. Bd. S. 295. — [2]) Verhandlungen der genannten Versammlung. Allgemeine Sitzungen. S. 78. — [3]) Grundzüge der Psychologie. S. 145.

Verfasser dieses Artikels ist übrigens der Ansicht, dass kein Grund vorliege, den Begriff der specifischen Energie auf das organische Gebiet zu beschränken. Die Reizbarkeit allerdings ist auf Organismen beschränkt, aber die specifische Energie nicht, denn jedes chemische Element offenbart in seinen ihm eigenthümlichen Reactionen und Spectrallinien eine specifische Energie.

Diese Auseinandersetzungen über specifische Energie waren hier nicht zu umgehen wegen des innigen Zusammenhanges der Auslösungsvorgänge mit der specifischen Energie, denn diese ist die Voraussetzung jener. Ueberall, wo specifische Energie in einem Zustande relativer Ruhe oder Hemmung vorhanden ist, kann dieselbe in Thätigkeit übergeführt, also ausgelöst werden. Da nun, wie wir oben gehört haben, die Sinnes-Nerven zu den mit specifischer Energie ausgestatteten Organen gehören, so folgt schon hieraus, dass die Vorgänge in den Sinnesorganen Auslösungen sein müssen. Diese Folgerung wird auch bestätigt durch die nähere Betrachtung der in den Sinnen sich abspielenden Vorgänge; sie tragen alle wesentliche Merkmale der Auslösungen an sich.

5. Wo eine Auslösung stattfindet, wird eine in relativer Ruhe befindliche Spannkraft durch irgend eine Ursache in Thätigkeit gesetzt. Diese auslösende Ursache nun ist bei den Sinnen der Reiz, welcher ein äusserer oder innerer, ein specifischer oder ein allgemeiner sein kann. Der dadurch ausgelöste Vorgang ist der im belebten Sinnesorgan ablaufende Process, dessen Endresultat die Empfindung ist. Wenn wir das Verhältniss zwischen Reiz und Empfindung näher untersuchen, und hierbei zunächst nur die äusseren Reize berücksichtigen, so finden wir, dass jeder Sinn sowohl auf die specifischen als die nicht specifischen Reize (wenn letztere überhaupt eine Empfindung hervorrufen) nur mit einer bestimmten Art von Empfindungen antwortet. Das Auge reagirt nicht blos auf Licht, sondern auch auf elektrische Reizung mit Lichtempfindung. Es entspricht diese Thatsache ganz dem Wesen der Auslösung, denn bei Auslösungen ist für die Beschaffenheit des ausgelösten Vorganges in erster Linie die Natur der ausgelösten Kräfte maasgebend.

Dass es für jeden Sinn specifische Reize gibt, durch welche derselbe in normaler Weise erregt wird, diese Thatsache hat auch bei Auslösungen, die im mechanischen und unorganischen Gebiete vorkommen, ein Analogon. Bei Körpern oder Combinationen von Körpern, die geeignet sind, einen Ton zu geben, kommt eine speci-

fische Erregbarkeit vor, welche die grösste Aehnlichkeit hat mit der Erregbarkeit der Sinnesorgane durch specifische Reize. Tyndall beschreibt folgendes schöne akustische Experiment[1]):

„Ich setze eine 12 Zoll lange Röhre über eine Flamme (Gasflamme), so dass diese etwa anderthalb Zoll vom unteren Ende der Röhre entfernt darin brennt. Wenn eine passende Note angegeben wird, zittert die Flamme, aber sie singt nicht. Ich rücke die Röhre herunter, so dass die Flamme drei Zoll vom unteren Ende absteht, da bricht sie von selbst in Gesang aus. Nun gibt es zwischen diesen zwei Stellungen eine dritte, bei welcher die Flamme ruhig brennen, aber von der Stimme erregt in Gesang gerathen wird. — Also ist sie in dieser Stellung wohl fähig zu singen, aber sie braucht einen Anstoss. Ich bringe die Flamme auf diesen Punkt und sie schweigt, wenn ich aber den richtigen Ton angebe, streckt sie ihre kleine Zunge aus und fängt an zu singen!"

Was für unsere Sinne der specifische Reiz ist, war bei diesem Experiment der angegebene Ton, welcher die schweigende Flamme zum Singen brachte. In diesem Falle nun besteht zwischen dem auslösenden und dem ausgelösten Vorgang auch eine grosse qualitative Uebereinstimmung. Anders ist es jedoch bei vielen anderen Auslösungen und besonders bei den Functionen der Sinne. Es ist nämlich eine durch Physik und Physiologie constatirte Thatsache, dass durch objective Reize, die nur quantitative Verschiedenheiten zeigen, qualitativ verschiedene Empfindungen ausgelöst werden können. Die Temperaturen eines Wassers oder eines anderen Körpers von 0° und von 30 oder 40° sind physikalisch betrachtet nur quantitativ verschieden, sie rufen aber in uns bei der Berührung die qualitativ verschiedenen Empfindungen von Wärme und Kälte hervor. Dass diese Empfindungsqualitäten nicht sozusagen Abbilder der Qualitäten der berührten Körper, sondern Auslösungen sind, folgt auch aus der von Physiologen nachgewiesenen Thatsache, dass es in dem menschlichen Gefühlssinn bestimmte Wärme- und Kältepunkte gibt, nämlich Stellen, wo Empfindungen von Kälte, und andere, wo Empfindungen von Wärme entstehen.[2])

Bezüglich des Geschmackssinnes theilt W. Preyer[3]) mit, dass Alaun auf der Zungenspitze sauer, an der Zungenwurzel süss, Glaubersalz an der Zungenspitze salzig, an der Zungenwurzel bitter schmecke. Wenn nun eine und dieselbe Substanz an verschiedenen Stellen der Zunge verschiedene Geschmacksqualitäten hervorruft, so kann die empfundene Qualität nicht eine Abbildung der objectiven Qualität

[1]) Der Schall. Deutsche Ausgabe. S. 272. — [2]) Siehe diese Zeitschrift. 10. Bd. (1897) S. 103. — [3]) Aus Natur- und Menschenleben. 2. Aufl. S. 149.

der Substanz sein. Die Verschiedenheit der Empfindungsqualitäten, welche dieselbe Substanz an verschiedenen Stellen der Zunge hervorruft, wird aber erklärlich, wenn wir den Empfindungsprocess als einen Auslösungsvorgang betrachten, da ja eine und dieselbe Ursache ganz verschiedene Vorgänge auslösen kann, wenn die Objecte, worin die Auslösung stattfindet, verschieden sind. Diese Verschiedenheit ist hier gegeben durch die Verschiedenheit der Stellen bezw. Nerven, welche durch die Geschmackstoffe gereizt werden.

6. Die qualitative Disparität — um diesen Ausdruck zu gebrauchen — zwischen den objectiven Reizen und den subjectiven Empfindungsqualitäten zeigt sich besonders deutlich und auffallend in den Farbenempfindungen des Gesichtssinnes, denn die objectiven Reize, nämlich die Lichtwellen, unterscheiden sich, wie die Physik lehrt, blos inbezug auf Länge und Schwingungszahl, also quantitativ, rufen aber im normalen Auge qualitativ verschiedene Farbenempfindungen hervor. Es ist nicht schwer zu beweisen, dass die unmittelbare oder directe äussere Ursache der Farbenempfindungen immer nur die Lichtwellen sind, die in das Auge kommen, denn auch in dem Falle, wo wir einen farbigen Körper sehen, oder zu sehen glauben, sind es doch die von jenem Körper ausgestrahlten oder reflectirten Lichtwellen, welche die Farbenempfindung hervorrufen.

Es gibt optische Apparate, mit denen zu voller Evidenz der Beweis geführt werden kann, dass die Farbe, die uns an einem Körper erscheint, zunächst davon abhängt, welche Art von Lichtwellen von jenem Körper in unser Auge kommen, nicht aber davon, welche Farbe der Körper wirklich hat.

Ein solcher optischer Apparat ist z. B. ein Mikroskop, das mit einem Polarisationsapparat verbunden wird. Wenn man dünne Plättchen von krystallisirtem Gips, welche farblos wie reines Glas und durchsichtig sind, oder ein Präparat mit Asparaginkrystallen, welche ebenfalls durchsichtig und farblos sind, auf den Objecttisch eines Mikroskopes legt und im ordinären Lichte betrachtet, so erscheinen sie farblos; wendet man polarisirtes Licht an, so erscheinen dieselben Krystalle farbig; und zwar hängt die Farbe derselben ab einestheils von der Dicke des Plättchens, — weshalb dasselbe Plättchen, wenn es an verschiedenen Stellen verschiedene Dicke besitzt, gleichzeitig in verschiedenen Farben erscheint, — anderntheils hängt die Farbe ab von der Stellung der zwei Nicol'schen Prismen im Polarisationsapparat, weshalb man durch Aenderung dieser Stellung jedem Plättchen successiv zwei verschiedene Complementärfarben geben kann. Da nun, wie oben bemerkt, die Plättchen oder Krystalle, die man auf diese Weise betrachtet, im ordinären Lichte farblos sind, so kann nicht die wirkliche Farbe dieser Körper die Ursache sein von der Farbe, in der sie bei der Betrachtung

durch den Polarisationsapparat erscheinen. Dieser Apparat selbst enthält ebenfalls nichts Farbiges; die zwei Nicol'schen Prismen darin sind aus farblosen Krystallen isländischen Doppelspates zusammengesetzt. Die einzige objective Ursache der Farben, worin jene Objecte im Polarisationsmikroskop erscheinen, liegt darin, dass von den polarisirten Lichtstrahlen, die durch jene Plättchen und den Apparat hindurch zum Auge gelangen, ein Theil durch Interferenz ausgelöscht wird, und der noch übrig bleibende Theil des Lichtes, der in's Auge kommt, vermöge seiner Wellenlänge und Schwingungszahl geeignet ist, die Empfindung einer ganz bestimmten Spectralfarbe auszulösen. Daraus erklärt es sich auch, warum ein Plättchen, das nicht überall gleich dick ist, in verschiedenen Farben erscheint, weil an der dünneren Stelle Wellen von anderer Länge durchgelassen werden als an der dickeren Stelle. Aber die im Gesichtssinn ausgelöste Farbe wird auf den an sich farblosen, im Blickfeld befindlichen Körper projicirt, so dass dieser farbig erscheint.

Wer diese Projection der Farbe auf das Plättchen nicht zugeben will, könnte vielleicht noch zu der Hypothese seine Zuflucht nehmen, das farbig erscheinende Plättchen erhalte vorübergehend beim Durchgang des polarisirten Lichtes wirklich die Färbung, in welcher es erscheint; es sei also die dem Auge erscheinende Farbe objectiv, wenn auch blos vorübergehend, vorhanden. Diese noch mögliche Hypothese wird dadurch ausgeschlossen, dass zwei Beobachter gleichzeitig das bezeichnete Plättchen betrachten können, der eine direct, der andere durch das Polarisationsmikroskop, was sich leicht ausführen lässt. Würde nun jenes Plättchen vorübergehend jene Färbung wirklich annehmen, so müssten beide Beobachter dieselbe sehen; aber nur jener, der durch das Polarisationsmikroskop das Plättchen betrachtet, sieht es farbig, weil nur in sein Auge gerade solche Lichtwellen, mit Ausschluss anderer, kommen, welche die Farbe, in der das Plättchen erscheint, auslösen.

Der Vf. besitzt ausser dem Polarisationsmikroskop noch einen anderen Apparat, womit die Projection der Farbenempfindung auch mit ordinärem, also nichtpolarisirtem Lichte gezeigt werden kann, und zwar so, dass ein volles Farbenspectrum auf einer schwarzen Metallfläche, die weder Licht durchlässt noch empfängt, erscheint. Das Licht der Sonne oder auch einer Kerze geht bei dieser Demonstration durch einen engen Spalt eines aus Eisen bestehenden schwarzen Schirmes und wird durch ein Beugungsgitter betrachtet. Auf der schwarzen Fläche des Schirmes, und zwar auf der Seite, nach welcher das Licht nicht hindringen kann, erscheinen dann zu beiden Seiten des Spaltes farbige Spectra, die offenbar vom Auge dorthin projicirt werden.

Aus den soeben beschriebenen optischen Erscheinungen lassen sich hinsichtlich der Vorgänge im Gesichtssinne zunächst zwei Folgerungen ableiten. Die erste ist, dass wenigstens in den beschriebenen Fällen die im Gesichtssinn erscheinende Farbe nicht dadurch entsteht, dass das Object seine Farbe auf das Auge überträgt oder im Auge abbildet; denn in den angeführten Fällen wissen wir gewiss, dass das Object die Farbe, in welcher es erscheint, nicht hat. Die einzige Erklärung der subjectiv erscheinenden Farbe ist also

die, dass durch Lichtwellen bestimmter Art gerade die bestimmte Farbenempfindung ausgelöst wird. Nicht Uebertragung der Farbe vom Object auf den Gesichtssinn, sondern Auslösung im letzteren findet statt. Aber die im Gesichtssinn ausgelöste Farbenempfindung macht auf den Beschauer ganz den Eindruck, als ob der äussere Körper, der gerade im Blickfeld ist, jene Farbe an sich trüge, und diese Erscheinung ist, wie wir gesehen, die Folge einer Projection, d. h. um sie zu begreifen, müssen wir Projection annehmen. Dies ist die zweite Consequenz aus obigen Thatsachen. Auch die Projection ist ein Auslösungsvorgang, denn sie tritt unwillkürlich mit einer Art psychophysischer Nothwendigkeit ein. Es werden also im Gesichtssinne durch das Licht gleichzeitig zwei verschiedene Vorgänge ausgelöst: Farbenempfindung und Projection der Farbe auf das sichtbare Object.

7. Ob nun das, was in den soeben beschriebenen, mit künstlichen Apparaten ausgeführten Experimenten stattfindet, auch auf jene Gesichtswahrnehmungen, die wir ohne künstliche Hilfsmittel machen, sich anwenden lasse, ist eine weitere Frage, welche von den Vertheidigern der objectiven Realität der secundären Qualitäten natürlich mit Nein beantwortet wird. Sie sagen, unter gewöhnlichen und normalen Verhältnissen entstehe im normalen Gesichtssinn die Farbe, welche der angeschaute Körper wirklich hat. Dieser Behauptung, oder doch ihrer allgemeinen Geltung, stehen jedoch allgemein bekannte Thatsachen entgegen.

Die Erscheinung des Regenbogens gehört gewiss zu jenen Farbenerscheinungen, die wir ohne künstliche Hilfsmittel und Experimente auf ganz normale Weise sehen, und doch sind auch bei dieser Erscheinung die Farben, die uns am Himmel bezw. in einer Regenwolke zu sein scheinen, dort nicht wirklich vorhanden; ja sie können dort nicht sein. Welcher Körper sollte denn der Träger dieser Farben sein? Man könnte höchstens an die Regentropfen als Farbenträger denken; aber es ist hier gar nicht nöthig, die Unhaltbarkeit dieser Annahme zu zeigen. Die physikalische Erklärung des Regenbogens ist ja bekannt. Hier ist nur noch hervorzuheben, dass der optische Vorgang im Gesichtssinne bei der Erscheinung des Regenbogens ebenfalls die zwei Momente, Auslösung und Projection in sich schliest.

Es gibt noch eine andere Farbenerscheinung am Himmel, welche ebenfalls, wie der Regenbogen, nicht als objective Farbe an einem Körper bezw. am Himmel haftet, sondern wieder vom Auge an den Himmel projicirt wird; es ist dies die blaue Farbe des Himmels. Darüber sind

verschiedene Erklärungen gegeben worden, welche jedoch darin übereinstimmen, dass durch sehr kleine in der Luft schwebende Theilchen vorzugsweise solche Lichtwellen, welche durch ihre Kürze und Schwingungszahl geeignet sind, die Empfindung von Blau hervorzurufen, reflectirt werden und in unser Auge kommen. Clausius war der Meinung, dass diese lichtreflectirenden Theilchen in der Luft Dampfbläschen seien, wogegen Brücke[1]) und Tyndall annehmen, dass sehr kleine und zahlreiche feste in der Luft schwebende Theilchen infolge ihrer Kleinheit vorherrschend kurzwelliges Licht reflectiren und dadurch die Empfindung von Blau hervorrufen.

So lange man der Meinung war, der Himmel sei ein krystallenes Gewölbe, an welchem die Sterne befestigt seien, konnte man auch die blaue Farbe des Himmels als an jenem Gewölbe haftend, sich vorstellen; jetzt aber, wo wir wissen, dass ein solches Gewölbe nicht exisirt, und wo wir ferner wissen, dass auch die Luft nicht blau ist, kann die Vorstellung von einer objectiven Existenz der blauen Farbe des Himmels nicht mehr festgehalten werden. Es bleibt nur übrig, sie als eine im menschlichen Gesichtssinn ausgelöste Projection zu betrachten.

Es hat diese optische Projection einer subjectiven Farbenerscheinung an den Himmel eine gewisse Aehnlichkeit mit jener bekannten geocentrischen Weltanschauung, welche durch das coppernicanische System nicht ohne harten Kampf allmählich überwunden wurde. Auch diese alte Weltanschauung verlegte etwas, was der Erde angehörte, an den Himmel, ohne sich dessen bewusst zu sein. Die täglich von der Erde ausgeführte Umdrehung wurde als eine in 24 Stunden stattfindende Umdrehung des ganzen Himmels vorgestellt, und da der Mensch die Umdrehung der Erde mitmacht, so können wir auch sagen, dass der Mensch eine ihm zukommende Bewegung, also etwas Subjectives an den Himmel projicirt hat. Bei beiden Projectionen, jener des Regenbogens und jener der Erdumdrehung an den Himmel, ist der Gesichtssinn betheiligt; bei der ersteren, sofern er Farben empfindet, bei der anderen, sofern er Bewegungen wahrnimmt. Während aber die Projection der Farben stattfindet ohne active Mitbetheiligung des urtheilenden Verstandes, wurde in der ptolemäischen Weltanschauung die Bewegung der Erde vom Verstande als Bewegung des Himmels aufgefasst.

---

[1]) Vgl. Poggendorff, Annalen etc. 76. Bd. S. 188 ff. 88. Bd. S. 363 ff. Tyndall, Fragmente. I. Bd. S. 305 ff.

(Schluss folgt.)

Zum Begriffe des Wunders.

Von Prof. Vict. Frins S. J. in Exaeten (Holland).

(Schluss.)

VI.

18. Hier drängt sich eine Frage auf: Ist der hl. Thomas diesen Anschauungen stets treu geblieben? Die diesbezügliche Hauptstelle findet sich im ersten Theile der *Summa theol.*[1]) Offenbar wird hier das erste Moment des Wunderbegriffes strenge festgehalten. Jedoch scheint man das vom zweiten Momente nicht ohne Grund bezweifeln zu dürfen. Der hl. Lehrer erklärt *ad* 1[m], weshalb sowohl die Schaffung des Alls wie diejenige der einzelnen Menschenseelen als auch die Rechtfertigung des Sünders, obschon das doch alle unmittelbare Gottesthaten sind, dennoch von der Zahl der Wunder auszuschliessen seien.[2]) Wie sehr nun auch dafür andere Momente angeführt werden konnten, so gibt er dennoch als den entscheidenden und allgemeinen Grund für diese Ausschliessung folgenden an: *„quia [haec] non sunt nata fieri per alias causas" [quam per ipsam causam primam].*[3]) Darnach könnte es nun, wie gesagt, den Anschein ge-

[1]) q. 105. a. 7.: „Dicendum, quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem contingit, cum effectus sunt manifesti et causa occulta. . . . Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen aliis est incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est aliis. . . . Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur." (Vgl. ebend. q. 110. a. 4. u. 1. 2. q. 113. a. 10.; ebenso *Cont. gent.* l. 3. c. 101. — [2]) „Ad primum ergo dicendum, quod creatio et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen proprie miracula dicuntur: quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad facultatem naturae non pertineant." — [3]) Vgl. 1. 2. q. 113. a. 10. ad 2.: „Ad secundum dicendum, quod non quandocunque res naturalis movetur contra suam inclinationem est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset, quod aqua calefieret vel quod lapis sursum proiiceretur, sed quando hoc fit praeter ordinem propriae causae, quae nata est facere hoc. Iustificare autem impium" etc.

winnen, als ob der hl. Thomas hier das unterscheidende Merkmal, wodurch er das Wunder von jeder anderen unmittelbaren Gottesthat unterschieden wissen wolle, nicht mehr in einen gewissen Gegensatz versetze, der zwischen ihm und der connaturalen Wirkung der vorhandenen geschaffenen Ursachen obwaltet, sondern dasselbe vielmehr allein darin suche, dass ein Wunder allemal eine solche unmittelbare Gottesthat sei, die zufolge des gewöhnlichen Laufes der Dinge von einer anderen geschaffenen und mehr connaturalen Ursache hätte hervorgebracht werden müssen. Damit schieden dann aber nicht nur die angegebenen Wirkungen und Thätigkeiten: Schaffung der menschlichen Seele usw., sondern auch eine grosse Anzahl anderer aus der Reihe der Wunder aus, welche der hl. Thomas doch nach wie vor als Wunder, und zwar als grosse Wunder betrachtet.[1]) Und in der That ist die Erweckung eines Todten und zumal die einstige Erweckung der Todten zum Leben der Glorie gewiss ein Werk, das nur von Gott allein vollbracht werden kann, und das sicher nicht irgend eine geschaffene Ursache in naturgemässer Weise zu vollbringen imstande ist, und dennoch rechnet der Aquinate sie hier (a. 8) zu den Wundern, und zwar zu den grossen Wundern. Dasselbe ist zu sagen von der gegenseitigen Durchdringung zweier Körper.

Indessen bedarf es nur, wie ich glaube, eines etwas schärferen Zusehens und eines Vergleiches dieses siebenten Artikels *ad* 1^m mit dem angezogenen Art. 10 der 113. Quaestion in der 1^a 2^ae, um den wahren Gedanken des englischen Lehrers zweifellos herauszufinden, und damit die Uebereinstimmung dieser Stelle mit seiner sonstigen Lehre festzustellen. — Was lehrt denn eigentlich der Aquinate an der oben citirten Stelle? Ohne Zweifel, dass zu einem Wunder die unmittelbare Hervorbringung der betreffenden Wirkung durch Gott als solche nicht genüge; vielmehr sei für die Fälle, wo eine andere Art der Hervorbringung dieser Wirkung als unmittelbar durch Gott gar nicht möglich ist, durch die Hervorbringung von seiten Gottes noch gar nichts Wunderbares, noch gar nichts von der natürlichen Weise der Verursachung Abweichendes gegeben. Es entspricht vielmehr im beregten Falle diese Hervorbringung ganz und gar und absolut der innersten Natur und dem innersten Wesen dieser Wirkung. Darin liegt nun einschlussweise das Zugeständniss, dass für jene Fälle, in denen geschaffene Ursachen in connaturaler Weise eine bestimmte Wirkung hervorbringen können, schon dadurch allein

[1]) Vgl. u. a. 1. p. q. 105. a. 8. u. 7. *ad* 2., sowie *Cont. gent.* l. 3. c. 101. § 2.

ein Wunder festgestellt ist, dass Gott die betreffende Wirkung unmittelbar durch sich ohne Mitwirkung jener Ursachen oder doch ohne deren genügende Mitwirkung hervorgebracht hat. Dass diese Darlegung dem Sinne des Aquinaten vollkommen entspricht, geht auf's klarste hervor, wenn man *Cont. gent.* l. 3. c. 99 mit c. 101 vergleicht.

Worauf läuft nun aber dieses hinaus? Hat einmal Gott bestimmte geschaffene Ursachen hervorgebracht, deren Aufgabe und naturgemässer Zweck es ist, bestimmte Wirkungen in der Welt zu verursachen, so entspricht es durchaus der Natur der Dinge und der eingeführten Ordnung, dass diese Wirkungen nunmehr der Regel nach auch nur durch diese eigenthümlichen geschaffenen Ursachen hervorgebracht werden. Wann und wo aber trotzdem diese Wirkungen hervorgebracht werden, ohne dass sich die betreffenden Ursachen bethätigen, da haben wir eine präternaturale, der bestehenden Ordnung nicht entsprechende, sondern von ihr abweichende und übernatürliche Hervorbringung derselben vor uns.

Hiermit gelangen wir zur Feststellung einer Wahrheit, durch welche offenbar wird, dass wenigstens in den soeben besprochenen Fällen die Lehre des Aquinaten an unserer Stelle mit der sonst stets von ihm vorgetragenen sachlich völlig sich deckt. Denn es vollziehen sich ja alle thatsächlichen Wirkungen in der Welt nicht *in abstracto,* sondern *in concreto,* unter ganz bestimmten Verhältnissen und Voraussetzungen. Die folgenden Daten und Erscheinungen sind dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nach allemal in den vorausgehenden activ oder wenigstens hinreichend passiv gegeben. Nun muss es aber Grundsatz sein, will man sich nicht in eine schwärmerische Auffassung der Welt- und Naturvorgänge verirren, zu Gott als Urheber einer neu entstandenen Thatsache nur dann seine Zuflucht zu nehmen, wenn es feststeht, dass dieselbe nicht das Werk einer geschaffenen Ursache sein kann. Wo also eine neue Wirkung sich zeigt, für welche in der Natur hinreichende Wirkursachen im allgemeinen mit Grund wenigstens vermuthet werden können und dürfen, da steht es uns nur dann zu, sie auf Gott und seine ausserordentliche Wirksamkeit zurückzuführen, wenn eines von beiden feststeht: entweder dass *in concreto* und in der Wirklichkeit die betreffenden geschaffenen Wirkursachen gefehlt oder doch nicht gewirkt haben, oder aber dass das betreffende Subject für die Aufnahme der betreffenden Wirkung nicht hinreichend nach dem naturgemässen Laufe der Dinge vorbereitet war, oder sich vielleicht sogar ganz und gar gegensätzlich

zu derselben verhielt. Denn das ist mit der Beschränktheit geschaffener Ursachen stets verbunden, dass sie ihre Wirkung nur in einem hinreichend vorbereiteten Subjecte hervorzubringen vermögen. Wie dem nun immer sei, ob nun die betreffenden Wirkursachen fehlten oder ob die gehörige Vorbereitung des Subjectes mangelte, in beiden Fällen lagen dann vor Eintritt der wunderbaren Wirkung nothwendiger Weise solche geschaffene Factoren vor, die naturgemäss eine ganz andere Wirkung bezw. eine ganz andere Entwickelung erzielen mussten und unsererseits erwarten liessen. Damit sind jene Wunderthaten, bei denen auf irgend eine Weise ihr göttlicher Ursprung feststeht, obschon die betreffende Wirkung an und für sich auch durch geschaffene Ursachen hervorgebracht werden konnte, auf die gewöhnliche Form des Wunders zurückgeführt: Das Wunder ist eine unmittelbare göttliche Wirkung, bei welcher der natürliche Lauf und die natürliche Entwickelung der Dinge etwas ganz anderes erwarten liess und bringen musste.

19. Wie nun aber, wenn die betreffende Wirkung einzig durch Gott verursacht werden kann? Lehrt etwa der hl. Thomas, es könne bei solchen Wirkungen nie von einem Wunder die Rede sein? Mit nichten. Er lehrt allerdings a. a. O.: Die Schaffung der Welt und die Schaffung der einzelnen Menschenseele, ebenso wie die Rechtfertigung des Sünders durch Hervorbringung der heiligmachenden Gnade, seien durch den Umstand, dass sie unmittelbar durch Gott hervorgebracht werden, durchaus noch nicht als Wunder gekennzeichnet. Wie sollte das auch? Damit also diese Wirkungen nichtsdestoweniger, obschon ihnen der unmittelbare Ursprung aus Gott natürlich und wesentlich ist, dennoch den Charakter des Wunders erhalten, muss zu diesem ihnen ganz und gar connaturalen Moment noch ein anderes hinzutreten, welches ihnen den präternaturalen, von der Naturordnung abweichenden und übernatürlichen Charakter verleiht. Das active Princip als solches kann diesen Wirkungen den Charakter des von der natürlichen Ordnung abweichenden und übernatürlichen nicht geben. Unmittelbares Werk Gottes zu sein heischt ihre innerste Natur. Mithin müssen wir uns schon anderswo umsehen, um etwas derartiges zu entdecken. Und es kann in der That für den Fall, dass die betreffende Wirkung irgendwie in einem Subjecte oder an einem Subjecte sich vollzieht und hervorgebracht wird, der präternaturale Charakter der Hervorbringung von diesem Subjecte herrühren. Das kann auf doppelte Weise geschehen. Einmal

dadurch, dass das Subject in und vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit Momente in sich begreift, welche der eintretenden Wirkung geradezu und in einer für die Natur unüberwindlichen Weise widerstreben; zweitens dadurch, dass das betreffende Subject wenigstens der dem Naturlaufe entsprechenden Zubereitung für die Aufnahme der betreffenden Form oder Wirkung ermangelt. Denn gehen diese dem Naturlaufe oder der natürlichen Entwickelung der Dinge entsprechenden Vorbedingungen einem Subjecte ab, und tritt trotzdem die betreffende Form (Wirkung) ein, so lässt sich nicht in Abrede stellen, dass diese Wirkung in präter- und supernaturaler Weise erfolgt sei. Es steht also fest, dass im Subjecte einer Wirkung, welche nothwendiger Weise unmittelbar Gottes Werk ist, dennoch in doppelter Weise der Grund liegen kann, weshalb sie als präter- und supernatural aufgefasst werden darf und muss.

Auf Grund des an erster Stelle erwähnten Momentes ist z. B. die gegenseitige Durchdringung zweier Körper, die ja nur das Werk des allmächtigen Gottes sein kann, dennoch eine eigentliche präternaturale, wunderbare und übernatürliche Wirkung; denn die jedem Körper natürliche Widerstandskraft widerstrebt einer solchen vollkommenen Durchdringung zweier Körper ganz und gar, und ist für die Natur unüberwindlich. Hierhin dürfen wir auch wohl die sogen. Replication oder Bilocation eines Körpers rechnen. Denn der Endlichkeit jeden geschaffenen Seins entspricht connatural und deshalb dem natürlichen Laufe der Dinge gemäss eine bestimmte Gegenwarts- und Thätigkeitssphäre. Mithin ist eine Gegenwart desselben über diese Sphäre hinaus eine präternaturale und übernatürliche und wunderbare Wirkung der Gottheit. — Auf Grund des zweiten Momentes wäre die Belebung eines nicht befruchteten, aber durch Gottes unmittelbaren Einfluss vorbereiteten menschlichen Keimes durch eine menschliche Seele ein wahres Wunder, weil ein präternaturales, vom natürlichen Entwickelungsgange durchaus abweichendes Ereigniss, um so mehr, wenn diese Vorbereitung noch obendrein instantan erfolgt.

Hieraus erhellt, dass auch dort, wo keine geschaffene Kraft, sondern nur die göttliche Allmacht eine Wirkung hervorzubringen imstande ist, dennoch eine ganz präternaturale Entstehungsart derselben statthaben kann. Was aber von dem connaturalen Laufe der Dinge abweicht, das kommt uns der Natur der Sache nach immer ganz unerwartet: „supra spem et exspectationem naturae!“

Mit dem Gesagten ist dasjenige, was der hl. Thomas 1. 2. q. 113. a. 10 vorträgt, zu vergleichen; man wird sofort die durchgreifende Uebereinstimmung des hier und dort Gesagten erkennen.

20. Durch die vorhergehenden Auseinandersetzungen sind, wie ich glaube, die Forderungen, welche der hl. Thomas an ein eigentliches Wunder stellt, in ein neues Licht getreten. Nur solche Werke sind dem hl. Thomas Wunder, welche von Gott so hervorgebracht werden, dass für sie kein hinreichender Grund der Existenz weder in den activen noch auch in den passiven Naturursachen und Naturfactoren irgendwie gegeben ist; vielmehr musste man nach dem natürlichen Laufe der Dinge ganz andere Resultate positiv erwarten. Eine Wirkung, von der man in irgend einer Hinsicht mit Recht behaupten kann, sie sei in geschaffenen, activen oder passiven Ursachen hinreichend veranlagt, begründet oder auch nur hinlänglich vorbereitet gewesen, ist kein Wunder. Mithin haben wir es eigentlich nur in zwei Fällen mit einem Wunder zu thun: entweder muss zwischen dem, was geschieht, und demjenigen, was in den geschaffenen Ursachen veranlagt und gegeben war, sozusagen eine Kluft gähnen, welche, wie sie einerseits nur durch göttliche Causalität ausgefüllt werden kann, so auch andererseits ausgefüllt wird, oder aber es muss sogar ein positiver und natürlicher Weise unüberwindlicher Gegensatz zwischen dem in der Natur Veranlagten, sich Vorbereitenden und dem wirklich Geschehenden obwalten. Und weil sich keines dieser Verhältnisse z. B. bei der naturgemässen Hervorbringung der menschlichen Seele durch Gott findet, so gilt mit Recht diese Hervorbringung, obschon im strengen Sinne des Wortes Schöpfung oder Erschaffung, dennoch nicht als wunderbarer, sondern blos als rein natürlicher Vorgang. In der That entspricht es vollkommen der Natur der Dinge, dass, nachdem die natürlichen Factoren der menschlichen Fortpflanzung unter der allgemeinen Beihilfe Gottes den menschlichen Leib bis an die Grenze des ihnen Möglichen gefördert haben, nunmehr Gott als höchster Erhalter und Fürsorger der ganzen — speciell aber der vernünftigen, menschlichen — Natur durch seinen Eingriff das begonnene Werk fortführe und vollende. Diese Fortführung und Vollendung des begonnenen Werkes durch Gott stellt sich dar als die natürliche Ergänzung der Naturfactoren in dem von ihnen gemäss der Naturordnung begonnenen Werke der menschlichen Zeugung; eine Kluft, die zu überbrücken, oder gar ein positiver Gegensatz, der zu überwinden wäre, besteht hier nicht, sondern eine wahre Continuität zwischen dem von der Natur unter Beihilfe Gottes Begonnenen und dem nun von Gott durch Schaffung und Eingiessung der menschlichen Seele Weitergeförderten und Vollendeten. Aehnlich verhält es

sich mit der Rechtfertigung des Sünders, so oft diese in connaturaler Weise, das ist nicht urplötzlich, sondern allmählich fortschreitend erfolgt. Denn auch die Ordnung der Gnade hat ihre gesetzmässige und ihre der natürlichen Ordnung analoge, connaturale Entwickelung.

Mit der eben festgestellten Wahrheit steht eine andere hochbedeutende Wahrheit im engsten Zusammenhange: jedes Wunder ist wirklich ein übernatürlicher Vorgang. Freilich decken sich diese Ausdrücke keineswegs; auch braucht das Wunderbare durchaus nicht einen besonders hohen Rang in der Stufenfolge des Uebernatürlichen einzunehmen. Aber dennoch sagen wir, dass das wahrhaft und eigentlich Wunderbare allezeit, wenigstens irgendwie, übernatürlich ist. Denn im allgemeinen nennen wir ja übernatürlich alles das, was in der Natur oder an einer Natur von Gott geschieht, ohne dass es von der Natur irgendwie gefordert wird. In dieser Weise geschehen aber dem Gesagten zufolge alle Wunder. Wenn aber demnach jedes Wunder übernatürlich ist, so ist es doch gewöhnlich nur übernatürlich der Art der Entstehung und nicht der Substanz der Sache nach. Nur in dieser Weise sind z. B. alle wunderbaren Heilungen übernatürlich. Andere Wunder sind jedoch auch der Substanz der Sache nach übernatürlich, wie z. B. die Bekehrung Pauli[1]) und ähnliches, vor allem aber das Wunder über alle Wunder, die Menschwerdung Christi.[2]) Hinwieder ist manches Uebernatürliche durchaus nicht wunderbar. Zum Beispiel ist die in gewöhnlicher Weise vor sich gehende Rechtfertigung des Sünders kein Wunder[3]), ebenso wenig die den Sündern wie den Gerechten zu theil werdenden wirklichen Gnaden usw.

21. Es stellt sich nunmehr heraus, dass die Wahrheit, Gott allein könne Wunder wirken, nicht blos darin gründet, dass Gottes Wille die an und für sich absolut verborgene Wirkursache ist, sondern auch darin, dass Gott der Schöpfer und Erhalter, der absolute und unumschränkte Herr aller Dinge sowie die einzige substantielle Kraft und Energie ist, welche alle specifischen Energien aller geschaffenen Wesen und Ursachen und noch vieles mehr in höchster Einfachheit des Seins und in allervollkommenster Weise in sich begreift. Er allein kann deshalb nicht nur alle geschaffenen nach aussen wirkenden Ursachen ersetzen, sondern auch aller Disposition und Zubereitung

[1]) Vgl. 1. 2. dist. 18. q. 1. a. 3. ad 2 und 1. 2. q. 113. a. 10. *Tertio.* — [2]) So nennt sie nach dem Vorgange der Väter der hl. Thomas *De Pot.* q. 6. a. 2. ad 9. — [3]) Vgl. 1. 2. q. 113 a. 10. und 1. 2. sent. dist. 18. a. 3. ad 2.

des Subjectes oder der Materie für die Aufnahme irgend einer Form oder Wirkung in seinem Wirken entrathen; er kann einen für die Natur unüberwindlichen Widerstand überwinden. Jedes geschaffene Wesen besitzt dagegen blos seine eigene specifische Natur und Energie, und diese unterscheidet sich wesentlich von der specifischen Natur und Energie jedes anderen geschaffenen Wesens einer anderen Art oder Gattung. Deshalb kann auch jedes geschaffene Wesen — speciell jedes geschaffene Vernunftwesen — nur unter Mitwirkung und Benutzung der entsprechenden Energien und Ursachen, und nie ohne dieselben, deren specifische Wirkungen hervorbringen.[1]) Und so kommt es, dass kein geschaffenes Vernunftwesen, ob Mensch oder Engel, wie hoch es auch immer auf der Stufenleiter der geschaffenen Wesen stehen mag, ein eigentliches Wunder aus sich und in eigener Kraft zu verrichten imstande ist. Denn es ist ja, wie gesagt, aus sich nicht imstande, ohne Dazwischenkunft der entsprechenden specifischen Energien und Ursachen, die eigenthümlichen Wirkungen dieser Ursachen zu erzielen und zu verursachen. Eine Wirkung aber, die nur auf Grund der Dazwischenkunft der entsprechenden specifischen Ursache resultirt, ist niemals ein Wunder, zumal wenn noch hinzukommt, dass geschaffene Kräfte ihre Wirkungen auch nur in hinreichend vorbereiteten Subjecten hervorbringen können. Hierdurch steht nun die Wundermacht auf neue Weise als etwas Gott ausschliesslich Eigenes da. Denn nicht blos deshalb wirkt Gott allein Wunder, weil er allein die allen geschaffenen Augen verborgenste Wirkursache ist, sondern auch deshalb, weil er als das allumfassende, vollkommenste Sein, als die Urquelle jeglichen geschaffenen Seins auf's vollkommenste, nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich alles beherrscht, und alles andere Sein und jegliche andere Energie in höchster Einfachheit und Vollkommenheit (*virtualiter et eminenter*) in sich begreift, und darum für die Hervorbringung specifischer Wirkungen nicht auf die Mitwirkung entsprechender geschaffener Ursachen und Energien angewiesen ist. Er allein kann ausser und über der Natur und selbst in gewissem Sinne gegen die Naturordnung wirken.

Weiter ist durch das Gesagte klargestellt, wie sehr sich alle jene täuschen und vom wahren Wunderbegriff des hl. Augustin und des hl. Thomas abirren, die da vermeinen, sie vertheidigten schon die Möglichkeit eines wahren und eigentlichen Wunders, falls sie sich als Ziel ihrer Beweisführung den Nachweis vorsetzen, Gott könne

[1]) Vgl. *De Pot.* q. 6. a. 3.; 1. p. q. 110. a. 4.

unmittelbar durch sich selbst vorhandene Naturkräfte so gruppiren und in Absicht auf eine Wirkung so vereinigen, dass dadurch eine geradezu all unser Erwarten weit übersteigende Wirkung erzielt werde. Denn sehen wir auch davon ab, dass es uns an und für sich nur schwer oder vielmehr gar nicht gelingen kann, eine solche Vereinigung reiner Naturkräfte als das unmittelbare That Gottes nachzuweisen — denn was die reinen Intelligenzen in dieser Beziehung wegen ihrer umfassenden und vollendeten Naturkenntniss zu leisten vermögen, wissen wir nicht —, so ist noch ein Anderes zu bedenken, dass nämlich noch lange nicht alles, was durch Gott unmittelbar, auch durch seinen unmittelbaren Eingriff in die Naturfactoren, geschieht, ein Wunder ist; dass vielmehr eine Wirksamkeit Gottes, die nur vermittels reiner Naturfactoren als solcher zustande kommt und deshalb auch nichts bieten kann, was diesen nicht völlig entspricht, wie geistreich und kunstvoll dieselben auch combinirt sein mögen, die Art und die Grenzen rein natürlicher Wirksamkeit wesentlich nicht überschreitet. Solche Wirkungen Gottes können also Wunder im eigentlichen Sinne nicht genannt werden.

Damit ist nunmehr auch die Grundlage zur Beurtheilung einer heutzutage weit verbreiteten Ansicht gewonnen. Man liebt es, unser Eingreifen in den Naturlauf vermöge unseres freien Willens als ziemlich vollkommenes Analogon des Wunders hinzustellen. Infolge dessen glaubt man, die Möglichkeit eines Wunders lasse sich auf folgende Weise darthun: Wenn es schon uns Menschen durch Eingreifen unseres freien Willens gelingt, die Natur und ihre Kräfte mächtig zu beeinflussen, latente Kräfte derselben auszulösen, sie von der Bahn, welche sie sich selbst überlassen einschlagen würden, abzulenken, u. dgl. mehr; und wenn es uns so nicht selten gelingt, geradezu Unerwartetes zu leisten, in wie viel höherem Maasse und in wie viel grösserem Umfange wird dann Gott dergleichen vermögen? Indessen ist diese angenommene durchgreifende Analogie ganz und gar hinfällig. Denn die Bethätigung unseres freien Willens in irgend einer Richtung und inbezug auf irgend eine Wirkung setzt unverbrüchlich voraus, dass die zur Hervorbringung der betreffenden Wirkung nothwendigen inneren und äusseren Factoren und ebenso die passiven Dispositionen des Subjectes alle ohne Ausnahme vollständig vorhanden seien. Der Einfluss unserer Freiheit beschränkt sich darauf, unter mehreren in allen ihren Factoren bereits vollständig gegebenen Möglichkeiten oder möglichen Wirkungen, die eine vor der anderen zur Aus-

lösung, zur Verwirklichung zu bringen. Das aber genügt zu einem wahren Wunder nach dem Gesagten durchaus nicht, vielmehr müssen die betreffenden geschaffenen Energien oder wenigstens die passive Vorbereitung des Subjects für die betreffende Wirkung ganz oder doch zum theile fehlen.

Damit glauben wir den Wunderbegriff hinreichend klar auseinandergesetzt und von verwandten Begriffen unterschieden zu haben. Daher erübrigt nur noch Eines, die anfangs erhobenen Schwierigkeiten, soweit sie ihre Lösung im Gesagten noch nicht gefunden, nunmehr zu lösen.

VII.

22. Es wurde gefragt, mit welchem Recht das Wunder auf sinnlich wahrnehmbare Vorgänge beschränkt werde, da sich doch auf dem Gebiete des Geisteslebens weit grössere Wunder zu ereignen scheinen. — Darauf ist zu erwidern, dass offenbar nichts unsere Bewunderung oder Verwunderung zu erregen vermag, was nicht in den Bereich unserer Wahrnehmung fällt. Nun ist aber für uns Menschen nichts wahrnehmbar, was nicht irgendwie mit sinnlichen Formen zusammenhängt oder umkleidet ist. Da wir nun offenbar den Wunderbegriff für uns Menschen aufstellen, so schliessen wir mit Recht solche Vorgänge vom Wunder aus, welche in keiner Hinsicht als sinnlich wahrnehmbare bezeichnet werden können, ohne jedoch schon deshalb jeden Vorgang, der auf dem Gebiete des Geisteslebens liegt, vom Wunder auszuschliessen.[1]) Indessen verlangen wir dann mit dem hl. Thomas, dass ausser den übrigen Merkmalen des Wunders auch noch dieses eine hinzukomme, dass sich die betreffende Wirkung, wenn nicht unmittelbar, doch wenigstens mittelbar, im Kreise des sinnlich Wahrnehmbaren zeige.[2])

23. Bei der zweiten Schwierigkeit bildete das Wort „ausserordentlich“ den Gegenstand des Angriffes, weil gesagt wurde: Der Vorgang müsse ein ausserordentlicher sein. Man glaubte sich deshalb auf Christus berufen zu können, dem die Wundermacht ordentlicher Weise zu eigen war; ebenso auf viele Heilige, deren Leben an Wundern überreich ist. — Doch wie sehr auch immer zugegeben werden muss, dass Christus die Wundermacht im vollsten Maasse

[1]) Vgl. 1. 2. q. 113. a. 10. *ad* 3.; 1. p. q. 105. a. 7. *ad* 3. — [2]) A. a O. Dieses Moment vermissen wir auch bei dem Wunder der Menschwerdung Christi nicht. Vgl. Joh. 1, 14 und Joh. 1, 1—3.

und Umfange unbeschränkt und habituell besass, was von keinem einzigen anderen Heiligen gesagt werden kann[1]): nicht einmal so ist das Ausserordentliche, welches dem Wunder zukommt, aufgehoben. Denn dieses Ausserordentliche schliesst nur zwei Momente in sich: es bezeichnet 1) die absolute Seltenheit eines in solcher Weise sich vollziehenden Vorganges; es bezeichnet 2), dass die natürliche bezw. die connaturale Entwickelung der Dinge eine andere hätte sein müssen. Beide Momente bleiben sogar bei den Wundern Christi bestehen; wie viel mehr bei den Wundern jedes anderen Heiligen.[2])

24. Was nun die Wunder des Widerchrist angeht, so darf gewiss nicht jede seiner Thaten als plumper Betrug und reine Phantasmagorie bezeichnet werden. Jedoch über den Kreis des in den Naturfactoren der Anlage nach Gegebenen erheben sie sich niemals. Es sind höchstens Wunder für uns Menschen oder uneigentliche Wunder. Ueber diese Art Wunder spricht sich der hl. Thomas folgendermaassen aus[3]):

„Ad secundum dicendum, quod miracula, simpliciter loquendo, dicuntur, cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae. Sed, quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo, cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae per virtutem creatam nobis ignotam est miraculum quoad nos. Sic igitur, cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos. Et hoc modo magi per daemones miracula faciunt."

Weil nun der Antichrist diese relativen und uneigentlichen Wunder als eigentliche und wahre Wunder ausgibt, so werden sie schon deshalb allein mit Recht „signa et prodigia mendacia" genannt; ein Name, den sie doppelt verdienen, weil sie auch noch der Verbreitung der religiösen Unwahrheit und Lüge dienen sollen.

25. Wir kommen zur letzten noch zu beantwortenden Schwierigkeit. Wie ist die Lehre der hhl. Lehrer Augustin und Thomas zu verstehen, wenn sie erklären, die Wunder seien nicht gegen die Natur, obschon doch Thomas eine ganze Klasse von Wundern als „miracula contra naturam" an verschiedenen Stellen hervorhebt?[4]) Wie der Satz, die Wunder seien gegen die uns bekannte Natur oder gegen den gewöhnlichen Naturlauf? Wie ist endlich die Behauptung

---

[1]) Vgl. Suarez, *De Incarnat.* disp. 31. s. 2. n. 3.; *De Grat.* Proleg. c. 5. n. 17 sqq. — [2]) Vgl. S. Thomas, *De Potent.* q. 6. a. 2. *ad* 2. — [3]) 1. p. q. 110. a. 4 *ad* 2. — Vgl. *De Pot.* q. 6. a. 2. *c.* und a. 5. *ad ult.* — [4]) *De Pot.* q. 6. a. 2. *ad* 3.; 1. 2. sent. dist. 18. q. 1. a. 3. *c.* *Cont. gent.* l. 3. c. 101. Vgl. 1. p. q. 105. a. 6. *c.*

des hl. Thomas zu erklären, die Wunder seien nur einer Einzelursache entgegengesetzt, nicht aber der ganzen Naturordnung zuwider?[1]), obschon er doch hinwiederum anderswo[2]) den Satz aufstellt: Wunder lägen ausserhalb des gesammten Naturlaufes? Wie ist das alles unter sich und mit sonst Gesagtem zu vereinigen?

Antworten wir hierauf unter Zugrundelegung der oben mitgetheilten Erklärungen des hl. Augustinus der Reihe nach. Kein Wunder ist insofern gegen die Natur, als es dem innersten Wesen jedes geschaffenen Wesens entspricht, dass sein Schöpfer und Erhalter, Gott, es nach den Plänen seiner Weisheit und vermöge seiner Allmacht so hervorbringen und so verwenden kann, wie es ihm beliebt. Dazu kommt, dass Gott schon von vorne herein jegliches Wesen so schafft, dass es unter seiner allmächtigen Hand zu manchem dienen und werden kann, zu dem es keine Naturkraft an und für sich zu bringen vermag, oder doch wenigstens nicht unter den obwaltenden Verhältnissen und in solcher Weise zu bringen vermag.[3])

Wie aber ist das Wunder gegen die uns bekannte Natur? Das ist sicher nicht so zu verstehen, als ob der hl. Thomas oder der hl. Augustin diese bekannte geschaffene Natur einer unbekannten, aber dennoch wirklich vorhandenen, geschaffenen Natur gegenüberstellte, so dass schliesslich jedes Wunder nur ein Wunder der menschlichen Unwissenheit und der menschlichen Beschränktheit wäre. Diese Ausdeutung der Worte ist nicht blos absolut unmöglich beim hl. Augustinus, wie wir oben[4]) gesehen haben, sie ist es auch beim hl. Thomas. Denn diesem ist das Wunder ein göttliches Werk, das sich gegen die in der Natur der Dinge aufgestellte und festgelegte Ordnung und ausserhalb des gesammten Naturlaufes vollzieht.[5]) Deshalb muss ihm denn schon, wenn er mit sich selbst übereinstimmen will, die bekannte Natur, gegen welche das Wunder in gewissem Sinne verstösst, eben diese in der Natur der Dinge gegebene Ordnung in ihrer ganzen Ausdehnung sein. Der hl. Lehrer bezeichnet diese ganze geschaffene Natur und ihre Ordnung als bekannt nicht etwa in dem Sinne, als ob uns nach seiner Ansicht in dieser Natur alles und jedes bekannt und offenbar wäre[6]), sondern, weil sie an und für sich vor uns offen daliegt, weil wir sie erkennen und durchforschen können, und weil

[1]) *De Pot.* q. 6. a. 1. *ad* 21. — [2]) 1. p. q. 110. a. 4. *ad* 2. — [3]) Vgl. den hl. Thomas u. a. 1. 2. q. 10. a. 4. *ad* 2. — [4]) Vgl. oben S. 113 ff. — [5]) Vgl. *Cont. Gent.* l. 3. c. 101 u. 99 und 1. p. q. 110. a. 4. *c.* und *ad* 2 usw. — [6]) Vgl. 1. p. q. 110. a. 4. *ad* 2.

wir thatsächlich gar manches in ihr und aus ihr erkennen und wissen. Dadurch nun ist das Wunder gegen diese uns bekannte Natur, dass es sich thatsächlich gegen gewisse, bestimmte, in ihr gegebene und uns bekannte Gesetze und Kräfte vollzieht, während nach dem regelmässigen Laufe der Dinge ein ganz anderer Erfolg und Ausgang eintreten musste.

Gegen den gewöhnlichen Naturlauf aber ist das Wunder insofern, als dieser gewöhnliche Naturlauf den in und mit den geschaffenen Dingen gegebenen Factoren genau und vollständig entspricht. Denn die göttliche Vorsehung lässt für gewöhnlich der natürlichen Entwickelung der Dinge ihren Lauf. Diesem vorzugreifen ist nicht Gottes Art oder Gewohnheit. Nun haben wir aber nur dort ein Wunder, wo Gott dennoch ausnahmsweise und unmittelbar, mit Hintansetzung der geschaffenen Factoren und ihrer Gesetze, in die bestehende Ordnung und Entwickelung eingreift. Mithin ist das Wunder gegen den gewöhnlichen Naturlauf in dem Sinne, dass es gegen die natürliche oder connaturale Entwickelung der Dinge ist; denn diese ist in dieser geschaffenen Welt das Regelmässige und Gewöhnliche. Nicht aber ist das Wunder gegen den gewöhnlichen Naturlauf so, als ob es neben diesem noch einen aussergewöhnlichen eigentlichen Naturlauf gäbe, dem es entspräche. Es entspricht der Natur niemals vollkommen nach den ihr immanenten Kräften und Gesetzen; aber es entspricht ihr, weil es eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Vorsehung ist, der jegliche Creatur ihrem innersten Wesen nach unterliegt und gehorcht. Auch insofern kann man es der Natur entsprechend nennen, als es sich, nachdem es einmal vollbracht, der Natur harmonisch einfügt. Frägt man nun hier, wie sich dann noch ein Wunder von einem Monstrum unterscheide, da ja auch dieses ein Product sei, das sich vom gewöhnlichen, regelmässigen Naturlaufe entfernt, so ist die Antwort leicht zu geben. Bei der Hervorbringung solcher Misgeburten handelt es sich niemals um unmittelbare Wirkungen der göttlichen Allmacht und Weisheit, sondern um blose Naturerzeugnisse, bei denen die eine Naturkraft zufälliger Weise auf das Product der anderen hemmend und misgestaltend eingewirkt hat. Bei den Wundern ist das Verhältniss ein durch und durch verschiedenes.

Endlich bemerkt der hl. Thomas mit aller Wahrheit, das Wunder brauche nur einer geschaffenen Particularursache entgegen zu sein, nicht aber sei es gegen die gesammte Naturordnung. Und in der That kommen bei einer einzelnen Wirkung nie alle geschaffenen

Ursachen und Kräfte in Betracht, sondern nur die einschlägigen. Wo diese entweder gar nicht oder doch nicht in gehörigem Maasse oder wenigstens nicht unter den nothwendigen Vorbedingungen ihrer Wirksamkeit vorhanden sind, da ist, wenn nun die betreffende Wirkung dennoch eintritt, stets ein Wunder gegeben. Indessen ist in anderer Beziehung jedes Wunder als ein von der ganzen Naturordnung einfachhin abweichender Vorgang anzuerkennen.[1]) Das ist freilich noch lange nicht mit einer Aufhebung der gesammten Naturordnung gleichbedeutend. Denn da kein geschaffenes Wesen irgend eine bestimmte Wirkung ohne die einschlägigen specifischen Naturfactoren hervorbringen kann, so reicht schon die Abwesenheit dieser hin, um eine bestimmte specifische Wirkung als einen ausserhalb der ganzen Naturordnung liegenden Vorgang erscheinen zu lassen. Betrachtet man dann aber wieder, wie das Wunder als Einzelthatsache unter die universellste aller Ordnungen gestellt ist, unter diejenige der göttlichen Vorsehung, so ist es klar, dass es dieser nicht blos nicht entgegen sein kann, sondern ihr als eigenste Wirkung derselben auf's vollkommenste entsprechen muss. Hieraus ist klar, wie man vom Wunder, ohne sich zu widersprechen, scheinbar Entgegengesetztes zuweilen aussagt.[2])

---

[1]) An der eben citirten Stelle. — [2]) Zu dem hier Gesagten vergleiche man ganz besonders, was der hl. Thomas *De Pot.* q. 6. a. 1. *ad* 1 und *De Verit.* q. 13. a. 1. *ad* 2 lehrt.

Der Gottesbeweis des hl. Anselm.

Von Dr. P. Beda Adlhoch O. S. B. in Rom (Colleg. s. Anselmi).

(Schluss.)

V.

32. „Nichts Neues unter der Sonne" war ein Ergebniss vieljährigen Philosophirens für den Forscher, der im Buche des Predigers sich aussprach. Er hatte recht: die Dinge ändern sich in ihrem Wesen nicht, nur ihre Formen und Erscheinungen und ähnliche Sachen wechseln. Die Menschennatur blieb sich wesentlich gleich, und wie sie, gerade so ihre Logik. Ob man die Denkformen, die Denkregeln, die Denkkünste so oder anders ordnet, um sie wissenschaftlich darzustellen, verschlägt im Ernstfall sehr wenig: die Hauptsache bleibt die natürliche Logik, die sich von Liebhabereien und Klügeleien haarspaltender Dialektiker nicht allzuschnell umbringen lässt, auch keinerlei Lust verräth, auf einseitige Systeme oder jeweils herrschende Moden sich einzuschwören. Gleichwohl ist die künstliche, wissenschaftliche Logik mit ihren Fortschritten und Entwicklungsphasen nicht zu verachten, sondern gewissenhaft zu nützen und zu fördern.

So dachte und handelte auch seiner Zeit der hl. Anselm, dessen Beweis nunmehr in's logisch-dialektische Verhör zu nehmen ist. Es verschlägt ihm nichts, wenn dabei das Verfahren den Codex der Dialektik späterer Zeiten zur Norm sich auswählt. Ohne die mannigfachen Förderungen oder auch Anregungen gering zu schätzen, die unsere Schul-Dialektik durch die neueren, allerdings zumeist sehr entgegenstehenden Systeme gewonnen hat oder noch gewinnen kann, halte ich mich, entsprechend dem vorgesteckten Ziele, in unserem scholastischen Lager vorerst die Begriffe über Anselm klären zu helfen, doch bewusst und absichtlich an die allerdings nachanselmischen, sicher aber scholastischen Classificationen logischer Beweisarten.

Der neuen Art „ontologischer Demonstration" oder *a simultaneo* zu argumentiren, wurde bisher entschieden die Anerkennung verweigert: die Alten hätten derlei einen *Syllogismus explicativus* wohl geheissen, den Niemand als wahre Demonstration (*Syllogismus illativus*) gelten lassen wird.

Der Elenchus des Anselmischen Beweises ist in der gleichzeitigen absoluten Maximalität des Gottesgedankens in ontologischer wie psychologischer (auch psychodynamischer oder psychopathischer) Richtung zu suchen.[1]) Dies war der rothe Faden aller bisherigen Ausführungen.

Zuletzt wurden die Voraussetzungen und wesentlichen Behauptungen aufgezählt, die mit Anselm's Speculation verknüpft sind, um nahe zu legen, *a)* dass von dieser Seite am Argumente keine Makel sei, und *b)* dass Anselm wirklich mit lauter Sätzen operire, deren jeder andere Gottesbeweis schliesslich in seiner Weise nicht minder benöthige.

Jetzt fragt es sich, ob etwa in der Beweisart Anselm's ein verhängnissvoller Misgriff vorliege. Wir wollen also wissen: Welcher von den verschiedenen Beweisarten legitimer Art bedient sich Anselm?

Bei der Antwort folge ich der Classification für apodiktische Beweise, welche Zigliara gibt in seiner *Summa philosophica*, vol. I[6] (1887), 174 sqq. Dial. l. III. c. IV. Für die Beweisarten probabler Art berücksichtige ich Induction, Analogie, Hypothese.

1) Anselm's Argument ist keine *Demonstratio propter quid*, sondern *Demonstratio quia*, gerade wie die anderen Gottesbeweise auch.

Eine Beweisführung *propter quid* geht aus von Grundlagen, die von selber klar sind, die schlechthin früher sind als deren Ableitungen, die zugleich den eigentlichsten, unmittelbaren, adäquaten Grund des Schlusssatzes aufdecken.

Grundlage ist: Gott ist im ganzen Reiche unserer Denkbarkeit das absolute Maximale.

Schlussfolge ist: Also existirt er real.

Es liegt auf der Hand: Weder ist diese unsere Maximalität Gottes Jedem von selber klar (Vgl. S. Thomas), noch ist sie früher als Gottes Existenz, noch bildet sie den eigentlichen unmittelbaren oder gar adäquaten Grund für Gottes Existenz.

2) Anselm's Beweisführung ist nicht rein *a priori*.[2])

Denn eine solche muss in ihren beiden Prämissen auf analytischen Urtheilen (im scholastischen Sinne, nicht im Kantischen) ruhen.[3]) Die eine ist: Gott ist unser Maximales in der Denkbarkeit. Die andere ist: Diese Maximalität wird verletzt (so oder anders), wenn einer Gottes reale Existenz negirt.

[1]) Vgl. Apol. c. 10. — [2]) Ueber die analytischen und synthetischen Urtheile der Scholastiker vergleiche man die lichtvolle Darstellung bei Tilm. Pesch, Inst. log. I, 316 sqq. und beachte namentlich auch die Scholien. Daneben halte man die feinen Ausführungen A. v. Schmid's über „Das Causalitätsproblem" in dieser Zeitschrift 9. Bd. (1896) S. 265 ff. — [3]) Vgl. ob. II. (Jahrg. 1895. S. 375 *b*.)

Wäre die *Maior* analytisch, so müsste man einen vollen Wesensbegriff von Gott haben können d. h. eine eigentliche Definition, um daraus das Prädicat: „Unser Maximales in der Denkbarkeit" ableiten zu können. Dies können wir nie. Aus dem Begriff Gottes kann weder die Existenz unserer Denkkraft, noch der thatsächliche Grad ihrer Begrenzung abgeleitet werden: Gott ist ja frei im Schaffen. Wir müssen also empirisch und mit synthetischen Sätzen die Grenzen unserer Kraft und die Gesetze unseres Denkens erfahren und geordnet haben, bevor wir den Obersatz aufstellen können.[1])

Wäre die *Minor* analytisch, so wäre es reineweg nicht zu begreifen, warum so viele und nicht gerade die beschränktesten Geister Jahrhunderte lang über den Zusammenhang von dessen Subject und Prädicat grübelten. Noch viel weniger wäre zu begreifen, wie die erkenntnisstheoretische Erklärung des Atheismus nach seiner psychologischen (nicht moralischen) Seite hin auch Scholastikern so viele Schwierigkeit machen kann.

Somit ist der Schlusssatz: Also existirt Gott und muss existiren, wenn anders er unser Maximales in der gesammten Denkbarkeit bedeuten soll, nicht aus bloser Analyse der Extreme und des Mittelbegriffes gewonnen, sondern auch anderswoher, nämlich *a posteriori*.

3) Anselm's Beweisführung im *Proslogium* ist eine erklärt indirecte, keine directe.

Demgemäss können ihr die Unvollkommenheiten, die mit jeder Apagoge verknüpft sind, keineswegs fremd sein. Eine Apagoge wird uns nie so völlig befriedigen wie eine ἀπόδειξις. Und gar oft verblüfft sie mehr als sie überzeugt, namentlich wenn sie genial ist. Sie verblüfft um so mehr, je combinirter die Sache, je einfacher die Lösung. Es braucht dann viele Mühe, den Eindruck los zu werden, es gehe sophistisch zu.

Nimmt man jedoch die Verwendung von cap. 2, 3 u. 4 des *Proslogium* mit der ganzen *Apologia* zusammen, so fehlt wenig, um die Beweisführung in die Classe der directen zu erheben. Doch büsst dabei die wesentlich bezweckte Kürze ein. Und da es sich augenblicklich nicht darum handelt, zu bestimmen, was man aus dem Argument Anselm's machen könne, sondern was es historisch und

[1]) Dass Vielen heute es analytisch klar scheint: *Deus = quo maius cogitari nequit*, kommt eben von der Bekanntschaft mit Anselm's Fund, von unserer wissenschaftlichen Schulrichtung und Gewohnheit. Hier ist die Mahnung des hl. Thomas Cont. gent. lib. I. c. 11 zu wiederholen. (S. ob. IV. n. 27. *e)* S. 266.)

dialektisch ist, so bleibt für uns wie für ihn fest: Es ist in erster Linie Apagoge.

4) Haben wir kurz vorher den aprioristischen Charakter der Anselmischen Beweisführung ganz entschieden abweisen müssen, so ist das Gleiche zu thun, wollte jemand im extremen Gegensatz zu Ontologen und Ontologisten es rein empirisch fassen:

Anselm's Vorgehen ist eine *demonstratio mixta.*

Wie der Gottesbegriff selbst auf Analogie ruht, so können auch die Urtheile, deren wir zum Beweise seiner Objectivität bedürfen, und deren Verknüpfung eben durch die Argumentation vorgenommen wird, nur auf Analogie zum guten theil beruhen d. h. sie können der empirischen Vergleichung, Analysirung, Inducirung nicht entbehren: sie müssen vom Kleinern auf das Grössere nach dem Princip des Grundes schliessen. All unser Denkstoff ist zunächst finit, und wenn wir genauer ihn anfassen, auch transfinit und wirklich ohne, ohne Grenze. Nun muss reine Empirie schon vor dem Transfiniten Halt machen. Um wie viel mehr entzieht sich der Empirie und Synthese exact-rechnerischer Art der Aufschwung und Hochflug vom Finiten und Transfiniten zum thatsächlichen Infiniten, der bereits in dem Datum des Calcüls, in der *Maior,* vorliegt: *Deus est nobis christianis id, quo maius cogitari nequit (ullo modo, ullo in ordine etc.).*[1]) Einem rein empirischen Vorgehen wäre ein solches Datum eine Sache, die nichts zur Sache thut und völlig ihm nach seiner Aufgabe disparat erscheint.

Weil nun andererseits keine sichere Beweisführung gewisser Grundlagen entbehren kann, die indemonstrabel und somit analytisch sind, Anselm aber sichere Gewissheit erzeugen will, so müssen auch ontologische Momente in den Prämissen sich finden, wie in jedwedem anderen Gottesbeweis. Das wurde bereits hervorgehoben (vgl. n. 16 ff., n. 21, n. 28) und der verbreitete Name „ontologischer Gottesbeweis" bezeugte dies, stärker als uns erwünscht ist. Somit ist die Mischung klar.

[1]) Apol. c. 10: „Puto, quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello existere aliquid, quo maius cogitari non possit; nec eam alicuius obiectionis infirmari infirmitate. Tantam enim vim huius probationis in se continet significatio, ut hoc ipsum, quod dicitur, ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et idipsum esse, quidquid de divina substantia oportet credere. Credimus namque de divina substantia, quidquid absolute cogitari potest melius esse quam [non] esse. Verbi gratia: melius est esse . . . bonitatem ipsam, quam non-bonitatem ipsam. Nihil autem huiusmodi Non esse potest, quo maius aliquid cogitari non potest . . ."

5) Anselm's Vorgehen ist endlich nicht das einer relativen, sondern einer absoluten (freilich: indirecten, gemischten, *quia-*) Demonstration.

In all den bisherigen Darlegungen wurde meinerseits gegen die Auffassung als eines *Argumentum ad hominem* Einsprache erhoben.[1]) Anselm's eigene Werthung ist in zu klaren Worten ausgedrückt. Markten und elegantes Transigiren hilft bei einem so scharf ausgeprägten und ausgearbeiteten Typus wie sein Beweis es ist, nichts. Hier heisst es: Entweder — Oder. Entweder ihm nicht beistimmen d. h. es gründlich verurtheilen — oder ihm beistimmen d. h. es furchtlos vertheidigen. Die Sache ist zu sehr aus einem Guss und zu sehr Lebens-Erguss!

Man täusche sich nicht: Die Application und Vorzeigung, die Anselm an seinem concreten Atheisten bezüglich seines Datums vornimmt, ist kein Argumentiren aus einem schiefen oder halbwahren *Concessum,* sondern der Abschluss der Analyse des psychologisch-ontologischen Processes auf dem äussersten peripherischen Punkte derjenigen vollkommenen Induction, welcher das Datum selber seine Sicherheit und Gewissheit verdankt.

Es ist aber dem hl. Anselm eine gewohnte Sache, zunächst am Gegner selbst und an des Gegners Worten aufzuzeigen, dass derselbe Unrecht habe. Das ist *Retorsio argumenti,* nicht *Argumentum ad hominem.* Man sehe nur nach, wie Gaunilo's Kritteleien an Anselm's Terminologie (Apol. cap. 4 u. 6 usw.) erledigt werden!

6) Untersuchen wir die noch übrigen Formen, so finden wir: Anselm's Argument ist keine Induction.

Für Dinge ganz verschiedener Ordnung gibt es keine Induction. Anselm aber hatte einen klaren Begriff vom Unterschied der schaffenden und geschaffenen Ordnung. Allerdings basirt er auf einer universellen und ausnahmslosen, ebenso psychologischen (meinetwegen auch: psychophysischen), wie erkenntnisstheoretischen, wie ontologischen, wie lexikologischen oder logischen Induction. Allein diese ist längst abgeschlossen, bevor er das Argument vorlegt. Die inductiven Elemente, welche in seiner Beweisführung in die Augen springen, sind nur die Vorzeigung von Mustern oder die Hinweise darauf, dass die Inductionen, die überhaupt hier möglich waren, alle vollzählig vorgenommen wurden.

Wie Anselm's Beweis, so enthält jeder andere recipirte Gottesbeweis viele inductive Elemente. Will man diese anderen Beweise

[1]) Vgl. die Auseinandersetzung mit Stöckl n. 18 (Jahrg. 1895, Art. II).

Inductionsbeweise nennen, gut, so mag man das Gleiche mit dem Anselm's thun. Um Namen discutiren wir ja nicht.

7) Auch ist Anselm's Beweis kein Analogiebeweis im technischen Sinne des Wortes.

Analogie freilich wird sowohl im *Proslogium* als in der *Apologia* des öfteren angewandt; aber der Schluss selber geht nicht vom Aehnlichen zum Aehnlichen, sondern vom Aehnlichen zum Unähnlichen, vom Begrenzten zum Unbegrenzten, vom Endlichen zum völlig Unendlichen, vom Abhängigen zum absolut Unabhängigen, von allen beeinflussten Geistern zu einem einzigen Beeinflussenden.[1])

Insofern aber auch jeder andere Gottesbeweis ein Analogiebeweis genannt werden könnte, da ja bei jedem der Sprung und Aufschwung von unserer Welt in die ungleich höhere des Schöpfers vorgenommen werden muss (vgl. n. 32, 6), kann auch der Anselm's den Regeln der auf Analogie beruhenden Beweisführung unterworfen und mit diesem Namen bedacht werden.

Um das Gesagte besser zu beleuchten, um zusammengehörige Sachen nicht auseinander zu reissen, um dem früher[2]) ausgesprochenen Vorsatze zu genügen, um möglichen Schwierigkeiten zu begegnen, gehe ich hier auf *Apolog.* cap. VIII näher ein.

Anselm hat zu beweisen, es gäbe ein wirklich Real-Unendliches, das wir heute gewöhnlich mit dem Ausdruck *Actus purissimus* bezeichnen. Nun bietet aber die gesammte Welt, die in unser Denken einfliesst, nichts Real-Infinites, wenn wir Gott, der eben in Frage steht, ausser Spiel lassen. Was unsere Sinne erfahren, ist begrenzt; was unser Geist in sich erfährt, ist begrenzt; sein Drang ist allerdings unbegrenzt; ebenso sind die Spannung und der Atmosphärendruck (wenn ich mich so ausdrücken darf), welchen die Dinge der uns umgebenden und für die Betrachtung zugänglichen Welt auf unseren Geist ausüben, unbegrenzt. Aber diese Unbegrenztheit ist eine fliessende und zerfliessende. Wie kommen wir denn von dieser fliessenden Grenzenlosigkeit zu einer geschlossenen Grenzenlosigkeit, zum wahrhaften Unendlichen? Genügt es denn nicht, für die jeweilige letzte Grenzenlosigkeit eine noch grössere offen zu halten?

Unsere innere Erfahrung bezeugt, dass solch indefinite Grenzenlosigkeit unserem Geist, der nach einem unbeweglich festen und sicheren Ruhepunkt begehrt, keineswegs genügt.

---

[1]) S. n. 17 *c)* (1895. S. 376). — [2]) Jahrg. 1895. S. 372.

Nun gut: Genügt sie nicht, warum wird nicht lieber so argumentirt: Was immer wir kennen, ist entweder finit oder transfinit, unser Ich wie das Nicht-Ich. Allem Sein aber entspricht seine Aeusserung. Also gibt es nichts unter dem uns Bekannten, was eine höhere Aeusserung in unserem Denken erzielen könnte, als eine finite und höchstens eine transfinite.

Nun aber haben wir, wenigstens ein Theil unter uns, auch den Gedanken und Begriff eines wahrhaften Infiniten, das über alles Finite und Transfinite unsäglich hinausliegt. Das ist offenbar hypertransfinite Aeusserung. Woher? Also stehen wir vor einem unlösbaren Räthsel, wenn wir nicht wohl oder übel ein entsprechendes Reales postuliren und annehmen, das uns den Grund der Spannung des Finiten zum Transfiniten und beider zum Infiniten gibt und damit diese Aeusserung oder Erscheinung erklärt. Warum wird nicht so argumentirt? Das Argument wäre nicht übel. Warum gerade eine ganz gegentheilige Argumentation, indem gezeigt wird, dass wir vom Finiten und Transfiniten aus den nöthigen Absprung für das Infinite recht wohl gewinnen?

Die Antwort scheint mir einfach: *a*) Gaunilo hatte behauptet, der Begriff und Begriffsinhalt des *quo maius cogitari non potest* sei für ihn eine ganz imaginäre und irreale Sache und decke sich daher in keiner Weise mit dem Begriff und Begriffswerth von Gott (vgl. cap. IX der *Apol.*)[1]); dem musste Anselm entgegentreten in der Weise des cap. VIII, und konnte es kaum in einer anderen thun. — *b*) Wird das Argument Anselm's böswillig premirt, so scheint daraus einfach der Agnosticismus als nothwendiges Ergebniss zu folgen. Gaunilo hat darauf sattsam hingewiesen. Einer solchen total verkehrten Folgerung gegenüber müsste S. Anselm wirklich der unbeholfenste Dialektiker gewesen sein, hätte er die negative Formulirung hier herausgekehrt: Wenn Gott nicht angenommen wird, ist der Gottesgedanke auf discursivem Wege eine reine Unmöglichkeit (natürlich: *ceteris paribus*); denn ein so Einziges wie das *quo maius cogitari nequit,* lässt sich nirgends vor uns erblicken. — *c*) Als Anselm das 8. Capitel seiner Apologie schrieb, hatte er nicht vergessen, was er bereits vorher in der gleichen Apologie an zwei Stellen mit siegreicher Ueberlegenheit bemerkt hatte. Wir werden darauf bald zurückkommen. Hier genügt zu sagen: Anselm hat im Cap. II u. V der *Apol.* auch die gewünschte und erwartete Formulirung hinlänglich zu

[1]) Migne S. L. 158, 259 A.

verstehen gegeben. Der Einwand fällt also von beiden Seiten aus in völlige Werthlosigkeit zusammen.

8) Eine Frage von einschneidender Wichtigkeit kommt nun an die Reihe: Hat Anselm einen Hypothesenbeweis geführt? Wenn ja, hat er ihn so geführt, dass er die Hypothese zur Thesis erhob?

Die Antwort lautet: S. Anselm hat im *Proslogium* keinen Beweis *per modum hypotheseos* geführt; er hat aber dies gethan in der *Apologia* cap. II u. V; er hat es dort solchermaassen gethan, dass seine Hypothese zur Thesis wurde.

Hierzu einige Bemerkungen:

a) Von der Hypothese oder von der Hypothesenbeweisführung ist die hypothetische Argumentation zu unterscheiden. Manche Scholastiker, auch sehr gelehrte, vernachlässigen dies leider ab und zu. Die Folge ist eine schädliche Unklarheit.

Frägt man, ob Anselm's Argument hypothetisch ist, so lautet die Antwort naturgemäss: Es ist ebenso viel und ebenso wenig hypothetisch als jeder andere Gottesbeweis und überhaupt jeder andere Beweis. Jeder Beweis setzt dies und das voraus. Bringt einer derlei nicht mit, so kann man ihm nichts beweisen. Jeder Gottesbeweis, mag er heissen wie er wolle, setzt speciell voraus, dass man nach einem letzten Einheitsgrunde und unbeweglichem Ruhepunkte suche. Thut das einer nicht, kann ihm niemals die Existenz Gottes bewiesen werden. Thatsächlich wollen das Viele nicht. Daher so viele Atheisten. Auf diese Bedingungen hinzuweisen, unterlässt Anselm keineswegs.[1])

b) Anselm's Formulirung im *Proslogium* cap. 2—4 könnte insofern eine Hypothesenargumentation genannt werden, als jede *Deductio ad absurdum* auf die Hypothesenform gebracht werden kann. Doch dies genügt nicht für die technische Hypothese.

c) In der Apologie cap. 2 am Schlusse äussert Anselm:

„Sed utique, *quo maius cogitari potest,* in nullo intellectu est, *quo maius cogitari non possit.* An ergo non consequitur, quo maius cogitari nequit, si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu? Si enim est in solo intellectu, est, quo maius cogitari potest: Quod non convenit!"

Anselm setzt den Fall, auch nur ein einziger Verstand verfalle darauf, Gott zu denken als das in jeder Richtung der Denkbarkeit absolut Letzte.[2]) Er entscheidet: auch dieser einzige Fall kann in

[1]) Vgl. *Prosl.* c. IV. *Apol.* c. 1 u. 9 usw. — [2]) Für meinen Ausdruck „absolut Letztes" siehe den Beleg bei Anselm *Apol.* c. 10 (cit. oben n. 32 unter 4) Anm.).

keiner Weise erklärt werden, wenn sein Inhalt nicht real existiren soll. Diesen Entscheid erhebt er aus der Untersuchung des momentanen Denkactes selbst wie aus der Gewichtsbestimmung des Inhaltes (*notio*).

d) Uns läge es näher zu sagen: Ein solcher Gedanke kann unmöglich in irgend einem Kopf, sei es ein normaler, sei es ein transfinit abnormaler, je einmal auftauchen, wenn es nicht über unsere finiten und transfiniten Dinge hinaus ein Ueber-Transfinites d. h. ein wahrhaft Unendliches gibt. All unsere Erfindung, auch die maasloseste, verarbeitet ja nur Stoff, der vorliegt, und folgt Reizen und Impulsen und Kräften, die innerhalb der Bannmeile des Begrenzten und Beschränkten liegen. Gibt es also kein Real-Ueber-Transfinites, so kann in keinem einzigen noch so verschrobenen Gehirn je der Gedanke oder die Erfindung einer solchen realen Maximalität mehr auftauchen. Keine Aeusserung überbietet die hinter ihr verborgene Kraft! *Ex nihilo nihil fit!*

Anselm aber hielt sich lieber an sein Identitätsgesetz und wandte die Hypothese so, dass er betonte: Gibt es kein reales Maximum, so kann das angenommene Maximale, das ein einziger Verstand der Voraussetzung gemäss wirklich in subjectiver Maximalität als solches denkt, kein richtiges Maximales sein. Es denkt also dann auch nicht einmal jener einzige Verstand das, was er denken will und denken soll und zu denken behauptet. Er will trennen, was nicht trennbar ist: objective und subjective Maximalität sind untrennbar beim *quo maius cogitari nequit.* Ihre sachliche Coincidenz im Denkact sind aber ohne Gottes reale Existenz unerklärbar.

e) Desgleichen wendet Anselm factisch die Hypothese an im cap. V der *Apologia,* dort wo er dem Gaunilo klar macht, welch' grosser Unterschied sei zwischen „quo maius non est" und „quo maius cogitari nequit." Er sagt beiläufig dies: Was nicht wirklich existirt, kann der Existenz entbehren; und was der Existenz entbehren kann, kann als der Existenz entbehrend gedacht werden.

Mit allem und jedem aber, das als ein der Existenz Entbehrendes gedacht werden kann, verhält es sich so: Existirt es einmal, so ist es doch nicht das Höchste in der ganzen Linie der Denkbarkeit. Existirt es nie, gut, auch wenn es einmal existirte, es wäre doch wieder nicht jenes Maximale der Denkbarkeit, von dem wir reden.

Anders liegt die Sache in unserer Annahme: Liegt ein Maximales der Denkbarkeit vor, so kann man eben nicht mehr den Charakter

der Maximalität ihm streitig machen = *Sed dici non potest, quia, quo maius non possit cogitari si est, non est quo maius cogitari non possit;* oder auch, nur angenommen, es läge vor, so liesse sich ebenso wenig bestreiten, dass nun das Maximale der Denkbarkeit vorliegt = *aut (dici non potest, quia) si esset, non esset quo non possit cogitari maius.*

Es liegt also auf der Hand, dass dieses Maximale der Denkbarkeit ebenso gut die thatsächliche Nicht-Existenz, als die Möglichkeit einer Nicht-Existenz, als die Denkbarkeit der Nicht-Existenz ausschliesst.

Fasst man nämlich die Sache anders und supponirt nur die thatsächliche Existenz für das Maximale, so ist dieses Maximale noch nicht das, was der Ausdruck besagt; verbindet man damit auch die Existenzmöglichkeit, so ist desgleichen keineswegs jene Undenkbarkeit der Nicht-Existenz unseres Maximalen erreicht, um welches die Discussion sich dreht.

Nur in einem Falle stimmt Sache, Begriff und Namen: nämlich, wenn Gott real und nothwendig, einzig und übermächtig existirt. Es sind aber unleugbar vorhanden: Begriff und Bezeichnung mit all dem Realwerth, den sie darstellen. Also entweder Alles = Phantom und Illusion usf. oder: ganz sicher existirt der repräsentirte Realwerth nicht nur in der Repräsentation unserer Erfindung, sondern auch unabhängig von derselben d. h. es existirt Gott so real, als nur etwas real existiren kann.

33. Doch genug der logischen Classificationen! Die logische Form selber ist correct bezüglich der Beweisart. Läuft aber kein Fehler unter? Viele sagen, es seien dialektische Fehler nicht zu verkennen.

Otto Willmann, der unvergleichliche Darsteller jenes Idealismus guter Art, welcher die gesammte und Manchem so lächerlich erscheinende Philosophie durchzieht, äussert sich also[1]):

„Der zweite Beweis (Anselm's), vorgetragen im *Proslogium*, der eigentlich ontologische, ist oft reproducirt und nachgebildet, aber auch scharf kritisirt worden. Sein Wortlaut ist der folgende: »Herr, Gott, der Du dem Glauben Verständniss gibst, gib mir, dass ich, soweit es mir förderlich ist, erfasse *(intelligam)*, dass Du bist, wie wir glauben, und dass Du bist, was wir glauben. Wir glauben aber, dass Du das denkbar-höchste Gut bist (*bonum, quo maius bonum cogitari nequit).* Doch vielleicht gibt [es] kein solches Wesen, wie ja der Thor in seinem Herzen sagt: Es gibt keinen Gott? (Ps. 13, 1.) Aber wenn dieser Thor

[1]) Geschichte des Idealismus II. S. 378—381.

mich von dem denkbar-höchsten Wesen sprechen hört, so erfasst er, was er hört, und was er erfasst, ist in seinem Geiste *(intellectu)*, mag er auch nicht erfassen, dass es ist. Denn es ist nicht dasselbe, etwas im Geiste haben und erfassen, dass es sei; wenn der Maler ein herzustellendes Bild vorbedenkt, so hat er es schon im Geiste, aber er hat noch nicht sein Dasein erfasst, da er es eben noch nicht gemacht hat; hat er aber gemalt, so hat er es im Geiste und erfasst zugleich sein Dasein (*habet in intellectu et intelligit iam esse*), da er es nun hergestellt hat. So lässt sich der Thor überführen: in seinem Geiste ist ein denkbar höchstes Gut, denn er erfasst die Rede davon, und was erfasst wird, ist im Geiste. Aber das Denkbar-höchste kann nicht lediglich im Geiste sein; wäre es dies, so könnte ein noch Höheres gedacht werden, nämlich ein wirklich Denkbar-höchstes (*id, quod tale sit etiam in re*). Es gibt also ein Denkbar-höchstes im Geiste und in der Wirklichkeit« (*Prosl.* 2)."

Halten wir einen Augenblick inne. Dass diese Uebersetzung und Wiedergabe Willmann's nicht bezüglich jeder Phrasirung und jeder Nuancirung entscheidender Phrasen exact ist, dürfte aus dem Orientirungsartikel 1895 S. 57 ff. (namentlich aus n. 6, 7, 8) zur genüge erhellen. Sicher ist, dass Willmann hier dem vollen Sinn des *quo maius cogitari nequit* nicht völlig gerecht wird, insofern er dies nur mit dem Ausdruck „das Denkbar-höchste" interpretirt, ohne beizusetzen: „und das Höchst-denkbare"[1]) Den gleichen Mangel trifft man allzumal und namentlich bei Heinrich. (Siehe 1895 S. 58 f.) Im Vorstehenden habe ich diese Doppel-Intensität des Ausdruckes wiederholt in's Licht gerückt. — Hören wir nun weiter:

„Der Nerv des Arguments ist also dieser: Wir haben den Gottesgedanken und wenn wir ihn ausdenken oder austragen, so werden wir seiner Realität inne; er schliesst die höchste Vollkommenheit in sich, und als unausgedachter oder unausgetragener wäre er unvollkommen, also es ergäbe sich ein Widerspruch. Wie der Künstler seines productiven Gedankens erst inne wird, wenn sein Product real vor ihm steht, so wird der Mensch des Gottesgedankens erst ganz inne, wenn er Gott real denkt."

Der verehrte Bekämpfer des falschen Idealismus scheint mir etwas stärker als er selber beabsichtigt bei diesen Worten von seinen Gegnern beeinflusst. Was den Künstler betrifft, so möge *Apol.* c. 8. nachgesehen und demgemäss die schiefen Linien, die ordentlich verzeichnet sind, verbessert werden. — Was die Vollkommenheit vom Gottesgedanken betrifft, so liegt eine *mutatio elenchi* in der Auffassung vor: Willmann fasst diesen Gottesgedanken analog einer künstlerischen Conception; Anselm aber als Werth, mit dem trockene Philosophen ihre nüchterne Schätzung vornehmen. Willmann denkt an die Reihe der psycho-dynamischen Ideen activer, productiver, erfindender Art; — Anselm dagegen an die Reihe der nicht so sehr psycho-dynamischen als psychopathischen Steigerungen unserer objectiven und realen Begriffe, denen gegenüber

[1]) Dies in psychologischem Sinn! Ontologisch hätten wir blose Tautologie.

wir vorwiegend passiv, receptiv, percipirend uns bei unserer Dynamik zu verhalten haben.

Anders gewendet: Wenn Anselm im Capitel 10 der *Apologia* das *quo maius cogitari non potest* = *quo melius cogitari non potest* setzt, so ist das *melius* keineswegs Adverb, sondern zunächst der Casus der nächsten Ergänzung für das *cogitare*. Vgl. *Apol.* c. 8.

Freilich liegt es in der Consequenz der Anselmischen Formel, dass der Gottesgedanke auch ästhetisch der höchste ist. Aber das ist für seinen Beweis und dessen Werthung nur sachlich, nicht jedoch exegetisch zu beachten. — Willmann fährt fort:

„Bei dieser Fassung zeigt sich die Schwäche des Beweises: der Gottesgedanke liegt nicht so denkgerecht in uns, dass wir ihn nur auszudenken brauchten, um uns zu versichern, dass er ein reales Correlat hat, und ferner ist die Vollendung, die der Künstler seinem productiven Gedanken gibt, indem er ihn verwirklicht, eine andere als der Denkende sie einem seiner Gedanken geben kann, da er diesen nicht verwirklichen, sondern nur als wirklich anzuerkennen hat."

Ganz richtig, es handelt sich nur um Anerkennung eines vorliegenden Werthes, der nicht erst zu produciren, sondern auszudenken und auszutragen ist, um in seinem vollen Werthe erkannt zu werden. — Willmann sagt weiter:

„Diese Mängel des ontologischen Argumentes liegen aber mehr in dessen dialektischer Fassung, als in der Grundanschauung, welche die der Ideenlehre ist, und deren Erhabenheit durch folgende Erwägung aufgezeigt werden kann. Der menschliche Geist erzeugt Idealbilder von einer solchen Vollkommenheit, dass er ihnen zugleich die Giltigkeit d. h. ein reales Correlat zusprechen muss. Vollkommenheit ohne Giltigkeit würde ihren Namen nicht verdienen: was mit solcher Klarheit, Kraft, Lichtgewalt in der Gedankenwelt zu tage tritt, kann nicht ein leeres Gedankenbild sein, sondern muss ein Reales ausdrücken. Das ist nicht den Worten, wohl aber der Sache nach auch Platon's Anschauung, wenn er den Ideen Geist und Leben zuspricht. Für die christliche Anschauung sind Geist und Leben, hier: Gedanklichkeit des Inhaltes und psychische Vollkraft noch enger verbunden als für die platonische."

Das sind gewisse herrliche Erwägungen und wirkliche künstlerische Fassungen! Und doch führen sie uns von Anselm allzu weit ab! Sie bringen sogar neue Gefahr. Einerseits kommen wir zur Wendung des Cartesius, und anderseits gerathen wir in die Stromschnellen der platonischen Ideen, die Anselm theils vermied, theils regulirte.[1]) Natürlich ein Stück platonischer Ideenlehre muss jeder Philosoph anerkennen; aber das specifisch Platonische geht dann zu Verlust.

„Jeder Künstler oder Dichter legt sich die Frage vor, ob die Gebilde seiner Phantasie nicht mehr seien als subjective Conceptionen, und wenn er ein echter Künstler oder Dichter ist, so darf er sich sagen, dass sie in Wahrheit mehr als

[1]) Vgl. *Monolog.* c. 33 (Migne 158, 187 *C*/*D* und 188 *A*/*B*).

innere Regungen, nämlich der Widerschein einer wie immer gearteten Realität sind. Göthe lässt Tasso von den Gestalten seiner Dichtung sagen: »Sie sind ewig, weil sie sind«, und dieser Ausspruch gestattet auch die Umkehrung: »Weil sie ewig sind, sind sie«, d. h. weil sie sich als giltig für alle Zeit geben dürfen, sind sie der Ausdruck einer Wahrheit, die der Dichter nicht erzeugt hat."

So wahr dies Alles ist, so wenig passt es auf unser Argument. Gerade darauf concentrirt Anselm seine Kraft, dass er den Schein eines rein individuellen Gebildes vom Gottesgedanken abwehre, und dass er aufzeige, wie sehr dieses für Alle gleiche Gebilde des Denkens von allen anderen sich unterscheide. Nicht künstlerisch, nicht dichterisch, sondern rechnerisch *(maius)*, Seinsquantität messend, dialektisch, kritisch, fast anatomisch geht Anselm zu Werke. Der Künstlervergleich hatte nur den einen Zweck, die psychische Realität eines Gebildes zu erläutern, um *a fortiori* dieselbe für den Gedanken des *quo maius cogitari nequit* geltend machen. Höchst interessant ist, was folgt:

„Auf diese Anschauung unmittelbar gebaut, würde das anselmische Argument die Form haben: Das Gottesbild in unserer Seele zeigt die höchste Vollkommenheit, und in dieser muss die Giltigkeit eingeschlossen sein, d. h. es muss ihm ein objectives, reales Correlat entsprechen; es wäre widersprechend, wenn dieses Bild, das alle Vollkommenheit vereinigt, der Giltigkeit entbehrte, was der Fall wäre, wenn ihm nicht ein Wirkliches entspräche; seine Vollkommenheit verbürgt seine Realität. Der Gedanke eines Höchsten ist auch der höchste Gedanke, der Abschluss unserer Gedankenwelt, und er kann als solcher nicht leer sein, muss also einen realen Gehalt haben.

„So angesehen hat das Argument seine Richtigkeit, und was bei Anselmus fehlt, ist der Hinweis auf die psychische Gewalt der Gottesvorstellung: sie ist vermöge ihrer Vollkommenheit Leben in uns und darum Widerschein des Lebens und Geistes ausser uns."

Merkwürdig! Wie ist es doch möglich, in eigener hoher Speculation von sattsam verschiedenen Gesichtspunkten aus Anselm so nahe zu kommen und dann zu verkennen, dass man nun gerade nahebei dort angekommen ist, wo der Mann des 11. Jahrhunderts schon lange stand und steht. Ist es denn nicht gerade die „psychische Gewalt", die er so stark herausgehoben hat, dass die Epigonen bald kein Verständniss mehr hatten? Geblendet vom Lichte wertheten sie die blitzende Kraft nach dem Helligkeitsgrade blasser Logik und bleicher ontologischer Abstraction: Wenn Willmann das Argument wie Gaunilo's Einreden und die *Apologia* Anselm's nochmals unter dem psychologischen Gesichtspunkt nachprüfen will, wird er finden, dass Anselm sagt, erklärt und vertheidigt: „Der Gedanke eines Höchsten ist auch der höchste Gedanke." Diesen haben wir, sobald wir denken, *quo maius cogitari nequit* = Gott.

Das ist „der Abschluss unserer Gedankenwelt" und zwar derjenigen, die sich mit realen und concreten und von uns nicht arbiträr abhängigen,

weiter ausdehnbaren oder ausdenkbaren Gedanken befasst, „und er kann als solcher nicht leer sein!"

Er „muss also einen realen Gehalt haben" d. h. sein Object existirt = Gott existirt.

Nicht nur die „psychische Gewalt" des Gottesgedankens hebt Anselm unablässig hervor, er thut mehr, er legt dessen ganz einzige „psychische Uebergewalt" vor, für die es im Gesammtgebiet der inneren oder äusseren Erfahrung kein Zweites, sondern nur beiläufige Analoga gibt.

34. Andere tadeln am dialektischen Vorgehen, dass eine Nothwendigkeit des Gottesgedankens supponirt wird, die ohne Beweis nicht supponirt werden darf, wenn anders man der *Petitio principii* entgehen will: der Beweis ist also lückenhaft.[1]) So P. Stentrup in seinen *Praelectiones dogmaticae de Deo Uno.*[2]) Er behandelt mit der Form Anselm's zugleich eine der Cartesianischen (princ. phil. p. I. § 14) und fasst beim Gottesgedanken zunächst die *notio infiniti* in's Auge. Stentrup unterscheidet zwischen „apprehendere id, quo maius nihil cogitari possit"[3]) und „esse id, quo maius nihil esse possit." Das letztere könne freilich von der Existenz nicht abgetrennt werden, das erstere aber wohl:

„Ut aliquid sit id, quo maius nihil esse possit, debet procul dubio existere; ut vero apprehendatur id, quo nihil maius esse possit, debet quidem apprehendi cum existentia, at non necessario re ipsa debet existere."

Hier fällt zunächst auf, dass der Terminus »*apprehendere*« angewandt wird, der bei Anselm nicht vorkommt, und dass die Formel *quo maius cogitari nequit* vertauscht wird mit der anderen *quo maius nihil esse possit.* Inhaltlich sind freilich beide Formeln gleich, denn von Gott lässt sich ebensowohl die eine wie die andere prädiciren. Aber der Elenchus, den Anselm spannt, ist nicht der gleiche wie der Stentrup's. Anselm weist uns zunächst in's Innenleben unserer Denkdynamik, P. Stentrup dagegen nach aussen, um zu sehen, ob jenes Maximum, das innen vorgestellt wird, mit dem aussen existirenden im Rapport der Perception steht. Aber Gott percipiren und wahrnehmen ist doch eine recht schwierige Sache und eine kühne Vorstellung, die von Anselm nicht verwendet wurde.

Dass bei der Perception des Gottesbegriffes, die auch Anselm kennt („si audit . . ."), die Realexistenz des Begriffsinhaltes nicht in jedem Falle vom Percipirenden selber mitbegriffen werde, ist allerdings richtig und Anselm wohlbekannt. Er sagt es deutlich im Cap. 4 des *Proslogium,* und supponirt es von allem Anfange, da er ja keineswegs in Abrede stellt, es gebe wirkliche und reale Atheisten: „Ita igitur nemo intelligens id, quod Deus est, potest cogitare, quia Deus non est; licet haec verba

[1]) Vgl. hierzu Dr. P. Anselm Öscényi O.S.B., Theologia s. Anselmi (Brunae. 1884) p. 53 sq. — [2]) Oeniponte, Rauch. 1878. p. 156 sqq. — [3]) l. c.

dicat in corde, aut sine ulla, aut cum aliqua extranea significatione," l. c. Soweit der Wille (dicat in corde) mit in's Spiel kommt, unterliegt es nach Anselm keinem Zweifel, dass auch ohne Umwerthung des Begriffes Gottes Existenz in Abrede gestellt werden kann. Soweit aber die Intelligenz allein und unbeirrt ihren Gesetzen folgt beim „Aus- und Durchdenken" des Begriffsinhaltes (nemo intelligens), ist vom Infiniten nie und nimmer die Existenz wegzubringen. In der Linie der Objectivität fällt also das Begreifen eines *Infinitum* mit dem Begreifen seiner Existenz zusammen. In der Linie der Subjectivität nur dann, wenn keine Ablenkungen vorliegen.

Es will mich aber dünken, es sei misslich, wenn *apprehendere* zum *cogitare* und *intelligere* nicht genauer in's Verhältniss gesetzt wird, die Scheidung zwischen objectivem und subjectiv-arbiträrem Denken unbeachtet bleibt, und die Dreiheit von Subjectivität, Objectivität, Realität nicht von allem Anfang deutlich hervortritt. Diese Misslichkeit haftet dem Folgenden gewiss an:

„Verum utique est, nos non posse formare notionem infiniti, quin sit notio entis, ad cuius essentiam pertineat esse, falsum tamen est, nos non posse formare et habere notionem infiniti, quin iudicemus, infinitum reipsa existere."

Ganz gut: das *verum* ist ein Theil der Grundlage, von der Anselm ausgeht; das *falsum* ist etwas, was Anselm nie und nirgends behauptet, auch nicht schlechtweg behaupten kann, noch viel weniger behaupten muss. Wozu sonst seine Unterscheidung zwischen *dicere corde* und zwischen *cogitare* oder auch *intelligere* (*Prosl.* c. 4, *Apol.* c. 1)?

Dass es sich jedoch bei der Beurtheilung des Atheismus nicht um die Constatirung einer Thatsache seiner Existenz, sondern um die Rechtsfrage handelt, ob ein Atheist, dem ein richtiger Gottesbegriff einmal kund wurde, sich vor dem Forum des Unendlichen mit seinem Denkinhalt, seinen Denkbedingungen, seinen Denkerscheinungen, seinen Denkgesetzen, seinen Denkfolgen irgendwie verantworten kann, darf von Niemandem übersehen werden. Thatsachen und physische Dynamik bilden kein intellectual-moralisches Recht.

„Was sollte uns zu einem derartigen Urtheil veranlassen? Vielleicht der Umstand, dass wir ein Unendliches oder ein Ding, dem gegenüber es kein grösseres geben kann, denken können?"

Das sind zunächst verfängliche Fragen. Mit „einem Ding, dem gegenüber es kein grösseres geben kann", mit einem *ens, quo maius esse non potest*, operirt ja Anselm gar nicht! Hat er denn nicht die Substitution des Terminus: *quo maius nihil est* von Seite Gaunilo's kräftigst abgelehnt? Nun wird hier substituirt: *ens quo maius esse non potest*, was schliesslich nur wenig besser ist. Bei Anselm aber heisst es constant: *quo maius cogitari non possit!* Wir entfernen uns unverkennbar von Anselm's feiner Linie und eigenthümlicher Spannung.

Sodann folgt aus der blosen Denkbarkeit des *Infinitum* auch für Anselm *(servatis servandis)* unmittelbar allerhöchstens die Objectivität dieses Gedachten nach Analogie anderer Realitäten, die wir denken. Von der Objectivität eines gedachten Realen jedoch bis zur concreten Realexistenz desselben ist immerhin ein Stück weiteren Weges richtig zu durchmessen. Das hat auch Willmann mit seinen Typen und Ektypen leider übersehen. Anselm aber übersah das nicht: er controlirt genau den Uebergang und die Nothwendigkeit des Uebergangs von der objectiven Denkbarkeit des realen Infiniten zur objectiven Undenkbarkeit des Gegentheils d. h. zur Realität selber.[1]) Und zwar controlirt er ihn mit Hilfe der totalen Extremität und Einzigartigkeit der Begleiterscheinungen, die vom actuellen Gedanken und auch von der actuellen Denkbarkeit des Infiniten in keinem Falle wegzubringen sind.

Somit darf die erste Frage: „Was sollte uns zu einem derartigen Urtheile veranlassen?“ dahin beantwortet werden: Bei anderen Dingen als dem Infiniten oder Absolut-Maximalen können wir den ganzen Inhalt der betreffenden *notio* richtig denken, ohne die Real-Existenz mitdenken zu müssen, — bei diesem aber bedeutet es das Gleiche, die Real-Existenz wegzudenken und die *notio* als den Complex aller wesentlichen Attribute, die man doch denken will, schlechterdings nicht zu denken. Eine verstümmelte *notio* ist in unserem Falle so viel wie keine. — Bei der zweiten Frage muss vorerst klar sein, welchen Sinn dieses „Denken können“ hat. Handelt es sich um das actuelle Denken des fertig vorliegenden Begriffes? Handelt es sich um das Gewinnen des noch nicht fertigen?

Wenn ersteres, so ist zu wiederholen: Der actuelle Gedanke des wirklichen Infiniten kann nicht vorhanden sein, ohne dass die Real-Existenz als constitutives Merkmal mitgedacht und somit zugegeben wird, wenn anders es sich um einen actuellen Denkprocess handelt, der sich rechtmässig nach den Gesetzen des Denkens vollzieht. Weggedacht oder nicht mitgedacht kann diese Real-Existenz nur werden, wenn der actuelle Gedanke eine Uebung unverantwortlicher Willkür ist. Es ist reine Willkür dort, wo jeder consequente und normale Geist inne wird, zu einem letzten Punkt gekommen zu sein, den er nicht nach Belieben drehen und wenden kann, und der ihm mit Uebermacht seines Rechtes entgegen tritt, zu sagen: Ich kümmere mich nicht um Dein Recht, ich will es Dir lieber krümmen. — Wenn letzteres, so hat Anselm wohl durchaus recht auch heute noch, da er *Apol.* c. 1 erklärte: Es genügt mir die Möglichkeit, dass je einmal einer zum vollen Gottesbegriff komme, um zu wissen, dass Gott existire. Existirt Gott nicht, so ist die Fiction eines Gottesbegriffes über all' die Kräfte der Natur

[1]) Siehe *Prosl.* c. 3 und *Apol.* c. 1 sqq.

und Menschheit hinausgelegen: Niemand kann und wird Gottes Existenz aufstellen, Niemand kann und wird sie leugnen: wir alle schwimmen im Finiten und seinen wogenden Fluthen.[1])

Alle Ich sind beschränkt, alle Nicht-Ich sind beschränkt; soweit sich die Grenzen nicht erfahren und nicht „ausdenken" lassen, genügt es, mit dem Transfiniten sich abzufinden d. h. je nach Bedarf die Grenzen hinauszuschieben. Warum doch kein Genügen am Transfiniten? Liegt in diesem Ungenügen kein Zwang für den Verstand, einen festen Ruhepunkt zu suchen und zu finden? Diesen Zwang vermitteln allerdings die Creaturen, das erfahren wir. Aber für die Grösse und die Spannung und den Hochdruck desselben über ihre Natur hinaus können sie selber mit nichten verantwortlich gemacht werden. Woher also kommt diese unleugbare Erscheinung: Kein Ruhepunkt ohne realen Gottesgedanken: augenblickliche Ruhe beim realen Gottesgedanken?

Demgemäss ist entschieden mit Anselm in Abrede zu stellen, dass ein Verstand an der Hand der Creaturen zum Gottesgedanken kommt, wenn es keinen Gott gibt, der das Finite zum Infiniten spannt. Demgemäss ist weiterhin festzuhalten, der Analogieprocess, der uns dem Gottesgedanken nahe bringt, bringt auch die Nöthigung für den Verstand mit sich, das Urtheil zu fällen: Gott existirt. Diese Nöthigung des Verstandes hängt aber im Erfolg von Bedingungen ab, die zuletzt der Souveränität des Einzeln-Willens unterstehen, welcher sie entweder nicht setzt, oder wenn gesetzt, paralysirt, oder kurzer Hand den Verstand selber in Fesseln legt und seine Denkgesetze abschafft.

Es ist auch nicht zu übersehen, dass es initiative und abgeschlossene Urtheile gibt. Das Initiativ-Urtheil der Gottes-Existenz ist bei Jedem gegeben, welcher die Spannung des Finiten zum Transfiniten und beider zum Infiniten inne wird. Mehr oder weniger müssen aber Alle und Jeder in einem gewissen Zeitpunkt diese Nöthigung oder diese Spannung inne werden: sonst hört der Atheismus auf, ein moralisches Verbrechen zu sein. Sicher wird diese Spannung und diese Dringlichkeit der ernsthaft disputirende Atheist inne, er mag es bekennen oder ableugnen.

Um den aufgestellten Satz zu illustriren, wir könnten ganz gut zum Begriff des Infiniten kommen, ohne dessen reale Inhalts-Existenz einzuräumen, bemerkt P. Stentrup, dass wir ja nur von dem Begriff der Vollkommenheit, den wir aus der Erfahrungswelt gewinnen, alle Begrenzung und Beschränkung wegzunehmen brauchten, dass aber bei diesem ganzen Process nichts unterlaufe, was eine Nöthigung zum Urtheil mit sich brächte, ein solches Ding existire dringlich und thatsächlich.

---

[1]) Vgl. das oben n. 8 über Anselm's Hypothesenbeweis Gesagte.

„Scilicet tunc solum iudicium istud necessarium apparere potest, quum cogitatio entis infiniti non tantum possibilis, sed necessaria necessitate obiectiva esse monstratur. Haec vero necessitas nulla est, nisi certa iam sit existentia Dei; hac enim dubia manente, possibilis quidem, non vero necessaria est ista cognitio."

Die objective Nothwendigkeit des Gottesgedankens ist für alle Fälle, in denen er überhaupt vorkommt — nur um diese handelt es sich ja — von Anselm klar aufgezeigt. Objectiv ist = was nicht oder nicht überwiegend von der (guten oder schlechten) Willkür unseres Denkens abhängt. Subjectiv ist = was ganz oder überwiegend im Belieben des Denkenden liegt. So ist der gewöhnliche Sinn der Ausdrücke, und so verstehe ich sie immer. Nun hat Anselm gezeigt, dass die Erschöpfung der Denkkraft für objective Werthe absolut bei jedem Denker, auch dem atheistischen, vorliegt, sobald nur wirklich das *quo maius cogitari nequit* im Augenblick (actuell, wenn auch noch so subjectiv und atheistisch oder monistisch) „ausgedacht" wird. Das ist objectiv — noch mehr: Das ist reale Erschöpfung. Man hat aber weder jenes Maximale wirklich „aus- und durchgedacht", noch hat oder auch kann man jene Erschöpfung erfahren ohne Existentialurtheil. Also ist die Nothwendigkeit dieses Existentialurtheils beim actuellen Gottesgedanken als eine objective doch wohl sattsam aufgezeigt.

Handelt es sich aber für den scharfsinnigen Gelehrten nicht um den actuellen Gottesgedanken und seine unabweisbaren Rechtsforderungen an den consequenten actuellen Denker, sondern um die Gewinnung des Gottesgedankens, so kann die verlangte Urtheils-Nothwendigkeit nur die Dranglichkeit zur Fällung des Existentialurtheils bedeuten. Damit kommen wir zur *minor*. Ich darf fragen: Steht es wirklich erst dann objectiv fest, dass, wenn Gott existiren würde, unser Denken eine Dranglichkeit zu ihm erfahren müsste, wenn einmal seine Existenz einwandfrei bewiesen ist? Gewiss, jeder Theist — ja jeder denkbeflissene Atheist nicht minder — würde sagen: *Ceteris paribus* d. h. in unserer Ordnung der Dinge, bei unseren Denkgesetzen, die wir erfahren, ist das völlig klar: Solch ein Gott, der auf uns keinen Drang zum anerkennenden Existentialurtheil übt, ist Jener nicht, über den wir nicht mehr hinüber können!

Wenn wir uns das Infinite als eine Gerade denken, das Nicht-Infinite als eine andere Gerade und die Dranglichkeit durch einen noch so leisen Neigungswinkel veranschaulichen, so braucht man nur die Verlängerung, zu der unser ganzes Gedankenleben drängt, vollständig durchzuführen, um jenen Schneidepunkt zu haben, den Anselm in's Auge fasst und in dem Subjectivität, Objectivität, Idealität, Realität, Freiheit, Dranglichkeit, Logik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theologie, Ethik sich merkwürdig zusammenfinden. Man kann allerdings die Verlängerung

unterlassen, weil eben die Dranglichkeit nur eine moralische, nicht physische Nöthigung mit sich bringt; oder man kann blos nach jener Seite verlängern, die dem Neigungswinkel gegenüberliegt, um nie zu einem Schnittpunkt zu kommen und im Transfiniten endlos zu irren: aber mehr als einen Schneidepunkt gibt es auf der Seite des Neigungswinkels bei der Verlängerung nicht. Der also ist so nothwendig objectiv und real, wie er frei gefunden wird durch das subjective Experiment des Verlängerns nach der richtigen Seite. Es liegt aber auf der Hand, dass ein Infinitum auch nicht als möglich vorgestellt werden kann, ohne dass ihm ein nothwendiger Druck auf das Finite zukommt, also beiden ein Neigungswinkel objectiv zuerkannt werden muss.

So wenig wie die eben abgelehnte *minor*, begreife ich die *conclusio*.

„Quod qui ob oculos habet, videt, nullam vim inesse animadversioni, infinitum, quod in solo intellectu sit, non esse id, quo maius cogitari nequeat."

Wäre dem so, dann wäre es um Anselm's Argument freilich geschehen.

„Nam certe notio infiniti non est cogitatio eius, quod in solo intellectu est et quatenus in solo intellectu est, sed est cogitatio entis, ad cuius essentiam spectat esse ideoque est cogitatio entis existentiam includentis, verum cogitatio, cuius necessitas obiectiva primum ostendenda est, ut iudicium, ipsum revera existere, obiectivo motivo innixum proferri possit."

Verstehe ich recht, so ist der Sinn von *cogitatio* hier ein doppelter: ein ontologischer und ein psychologischer, oder auch, wenn man lieber will: ein factischer und ein juridischer. Die *notio infiniti* ist bedingt vom Denken eines Seins, das die Existenz im Begriff einschliesst. Aus diesem Denken als Bedingung folgt die Existenz des Begriffsinhaltes erst dann, wenn der Act des Denkens selber objectiv unvermeidlich ist, so dass er nicht unter die willkürlichen und subjectiven Denkoperationen gehört. Damit kann meiner Annahme nach Anselm sich einverstanden erklären, wenn anders ihm die Freiheit gewahrt bleibt, nicht gerade auf eine bestimmte Weise, die man ihm vorschreiben will, diese objective Denk- oder Urtheilsnothwendigkeit darzuthun. Er thut es ja von Anfang bis zum Ende, indem er an die Denkgesetze appellirt, die doch gewiss objectiv sind, und indem er ganz consequent festhält: Gott ist das Grösste und Höchste ebensowohl in der Ordnung des Seins wie des Denkens und zwar in einem. Das eine oder andere oder beides verletzt, wer Gott denken und doch behaupten will, Gott existire nicht real. Also ist er vor dem Forum des objectiven Denkens zu verurtheilen.

„Fatemur praeterea, notioni entis, quo maius cogitari nequeat, internam competere veritatem, eam nempe, qua praedita est, quod eiusmodi ens cogitari possit."

Damit ist Anselm auch gewiss einverstanden, weil er selber dem Gaunilo klar legte, das zugleich höchste Denkbare und denkbar Höchste sei durchaus kein Irreales.

„At negamus, eam quoque ex se illam possidere veritatem, quae iis propria sit, quae cogitari debeant. Hanc enim veritatem nonnisi eo habere potest, quod mens ipsam adipiscitur immediato intuitu entis, quo maius cogitari non potest, aut principiis obiectivis, quibus cogitatio mentis regitur, ad eam formandam adigitur."

Von einer ontologistischen Erkenntniss ist bei Anselm keine Rede. Dass aber das Identitäts- oder Widerspruchsgesetz, dass jenes Princip vom zureichenden Grunde, dass die Abhängigkeit unseres Verstandes von den Objecten, dass die Erschöpfung unserer höher und höher fliegenden Denkkraft beim Gottesgedanken, dass die Drang-lichkeit einen Ruhepunkt zu finden für den in's ungemessene strebenden Verstand, dass dergleichen Dinge mehr, mit denen Anselm operirt, keine objectiven Grundlagen sein sollen, von denen aus die *cogitatio* zum Existenzurtheil veranlasst wird, kann doch nur irrthümlicher Weise behauptet werden.

Ganz sicher hat Anselm die volle Extremität, ihre Einzigkeit, ihre Ausnahmslosigkeit, die beim wirklichen actualen Gottesgedanken in jedem Denker aufscheint, klar gelegt. Das sind objective Dinge zum allermindesten. Sie sind mehr: sie sind Realitäten. Sie wollen einen objectiven und realen Grund ihrer Erscheinung haben. Es gibt keinen, wenn der Gottesgedanke subjective Spielerei ist. Dazu wird obendrein der gesammte Codex der Denkgesetze abrogirt.

35. Sehr geläufig ist der Vorwurf gegen Anselm, er begehe eine *fallacia,* indem er bald von der Idealwelt (logische Ordnung) in die Realwelt (ontologische Ordnung) überspringe und bald umgekehrt von dieser in jene.

Es wurde diese Anklage in den verschiedensten Formulirungen vorgelegt; die falsche Voraussetzung ist immer die gleiche: man interpretirt den Ausgangspunkt falsch, indem man den Satz: *Deus = quo maius cogitari nequit,* nur als logischen, nicht auch als psycho-dynamischen Werth ansetzt, oder nur an das Denkbar-höchste, nicht zugleich an das Höchst-denkbare sich hält.

Für Anselm aber ist das materielle und factische Zusammenfallen beider beim Denkact des Gottesgedankens der *terminus medius,* um die formelle und juridische Identität der beiden Momente auf Grund der Denkgesetze zu gewinnen.

Ich lasse mich auf diese Classe der Ausstellungen nicht weiter ein und verweise auf das oben n. 12 (1895. S. 64 ff.) gegen Ueberweg Bemerkte. — Andere schwere Bedenken aber, die bisweilen mit dem Vorwurf eines Sophisma oder eines Paralogismus bei Anselm zugleich erhoben wurden, darf ich nicht ignoriren. Das Wort möge hier Dr. Grupp

erhalten, der in seiner „Culturgeschichte des Mittelalters“ (II., S. 27 f.) u. a. sich also äusserte:

„Diese berühmte Beweisführung, welche später der idealistische Cartesius aufgriff, entspringt einem richtigen Gefühl, einer idealen Ahnung, aber ein streng kritischer Beweis ist er nicht. Wohl hat die Idee des Höchsten und Vollkommensten eine Realität, aber zunächst nur in uns. Das Anselm'sche Argument führt uns nicht hinaus über den »Gott in uns«, es führt uns höchstens zu der pantheistischen Zusammenfassung des Göttlichen in den Menschengeistern, zur Allvernunft. Nur indem wir von dem Göttlichen in uns auf jenen schliessen, welcher das Göttliche in uns gelegt hat und damit die weise Naturordnung verbinden, vermögen wir zu einem objectiven Gotte zu gelangen.“

Also: Pantheismus ist die letzte Consequenz des Arguments! Das ist fürwahr eine schwere Anklage. Freilich hat schon Hegel Anselm's Gedanken nach seiner Art verwendet. Aber Hegel war nicht Anselm.

Ich bemerke Folgendes: Aus dem Argument Anselm's ergibt sich allerdings neben anderen richtigen Consequenzen die der Immanenz Gottes in der Welt und in uns selbst. Diese Consequenz kann dem Beweise nur zur Empfehlung gereichen. Denn Beweise, welche nur einen extramundanen Gott aufzuzeigen suchen, beweisen eben noch nicht jenen wahren Gott, der nicht minder extra- wie intramundan ist.

Aber nicht jede Immanenzlehre Gottes ist pantheistisch. Da gibt es doch sehr in's Auge fallende Unterscheidungsmerkmale. Bei Anselm ist aber die richtige Immanenz Gottes wohl mehr als genug klargelegt, man nehme eine Stelle heraus, wo immer man will (z. B. *Prosl.* c. 1, c. 3, c. 15 usf.). Und geht nicht alle Tendenz gerade darauf hinaus, klar zu legen, wie alle Ablehnung eines einzig überragenden und realen *Infinitum* entweder im blosen Transfiniten stecken bleiben muss oder stecken bleiben will? Aller Pantheismus bleibt aber wirklich, er mag sich wenden wie er will, eben im Transfiniten stecken. Dass weiterhin Anselm gerade von dem Göttlichsten in uns auf den Urheber dieses wie alles anderen Göttlichen schloss, hat er ja selber als den Schlüssel seiner Speculation bezeichnet.[1]) —

Noch einen anderen Einwurf, der überall wiederkehrt, deutet Grupp an: Das Argument beweist zu viel, denn es will alle anderen überflüssig machen.

Ich habe schon früher diese irrige Auffassung berichtigt. Nicht ein ausschliessliches, sondern ein sich selbst genügendes Argument und zwar ein möglichst kurzes will Anselm geben, und er hat es gegeben.

36. Nun mag das Disputiren ein Ende haben. Das Resultat ist: Im Argument wird nichts Falsches supponirt; es enthält keine

[1]) Vgl. *Monol.* c. 66 und oben n. 24 (1896. S. 294).

logischen Fehler; es führt zu keinen falschen Consequenzen — all' das, wenn es so gefasst wird, wie es sein Urheber dachte und verständlich genug ausdrückte, und wenn es nicht misbraucht oder verdreht wird. Soll es also nicht gelten?

„Es ist zu subtil und zu schwer", sagen Manche. Gewiss, das Argument ist fein und nicht gerade für Jedermanns Hausgebrauch. Aber diese Subtilität kommt von den Vorurtheilen oder irrigen Interpretationen, welche uns allen so hinderlich sind, viel öfter, als von der Natur der Beweisführung selber. Es gibt unter uns der feinen Geister gar viele: gut, so sei es für diese und nicht für die minder feinen! Es gibt auch Gelehrte unter uns genug, welche die Mühe sich nicht verdriessen lassen, in die Terminologie verschiedener Zeiten und verschiedener Talente hingebend sich einzuleben. Für solche ist das Argument eine ungemein lohnende und lockende Sache, die geeignet ist, eine Unsumme falscher Ansichten über Anselm und die Speculation des 11. Jahrhunderts ihre volle Nichtigkeit fühlen zu lassen. Oder soll dauernd die Auffassung Gerson's und der niedergehenden Scholastik für alle Zukunft das Zünglein an derjenigen Wage bilden, auf der wir Anselm wägen?

Anselm aber wägen, heisst die Spitze jener gewaltigen, in schweren Zeiten erbauten Pyramide wägen, die von den Tagen Benedict's, Cassiodor's, des Boëthius und Cäsarius, des Dionysius Exiguus, eines Gregor, eines Columban, und wie sie alle heissen jene Männer, die heute entweder zu wenig eingehend studirt oder doch zu oberflächlich gewerthet werden, ihre Baugeschichte herleitet. Anselm ist doch wahrlich nicht der Anfang einer neuen Periode, sondern der offenkundige Abschluss einer alten und gewissermaassen die lebendige und hochgelegene Wasserscheide für ältere (und klösterliche) und mittlere (zumeist ausserklösterliche) Scholastik.

Wenn ich in den vorstehenden Ausführungen mit Vorliebe und Bedacht zumeist Denkern widersprach, die grosse Verdienste haben und Ansehen geniessen und theils durch Schrift, theils durch Wort, theils durch freundschaftlichen Verkehr auf mich einwirkten, und demgemäss meine besondere Verehrung und Dankbarkeit, jedenfalls meine Hochschätzung herausfordern, so bitte ich solche Handlungsweise nicht nach der unedlen Seite auszulegen, sondern nach der Norm des Heilandes abzuschätzen: *Veritas liberabit vos.*

Sollte sich für Jemand überzeugend herausstellen, dass ich in der Auffassung oder in der Darstellung der Sache von der wirklichen Wahrheit abgekommen bin, so erübrigen zwei Bitten: die eine dahinzielend, dagegen kräftige Einsprache zu erheben — die andere, die ich von allem Anfang vorgetragen[1]), dahingehend, man möge nicht den hl. Anselm selber entgelten lassen, was ein ungeschickter Vertreter seiner Sache im Augenblick verkehrt anpackte und ausdrückte.

Noch erübrigt nach unserem Programm[2]) die Schlussfrage: Hat Anselm seine Aufgabe gelöst? Ich antworte: Er hat sie vollkommen gelöst, wenn anders eine zunächst als indirecte, dann auch als Hypothese vorgelegte und zur These erhobene Beweisführung mit dem Prädicat „vollkommen“ bedacht werden kann.

Anselm hat ein ganz kurzes und doch ungemein tiefgreifendes Argument erfunden, das vom Augenblick der Publication zu den vielseitigsten Speculationen bei Freund und Feind anregte, und das Keinen, aber auch Keinen langweilt, der überhaupt für derlei Dinge eine Neigung oder Anlage besitzt. Er hat ein Argument gefunden, in dem einer Jahrhunderte fordernden Ausbildung unserer Erkenntnisstheorie, überdies unserer pathologischen wie psycho-dynamischen und psychologisch-ethischen Werthung des Gottesgedankens nicht minder als der Gottesleugnung ganz genial vorgegriffen ward, so dass die Genialität des Wurfes selber ihm so oft zum Misverdienst und zum Verhängniss wurde.

Was Anselm selber nicht thun konnte, das darf er von denen erwarten, die seiner Mühen Erben sind. Hat er eine Festung errichtet und sie gegen Gaunilo's Angriff siegreich geschützt, so muss er von uns erwarten, dass wir gemehrten und gesteigerten Angriffsweisen gegenüber die nöthigen Vertheidigungsmittel vorsehen.

---

[1]) Jahrg. 1895. S. 56 f. — [2]) n. 3 (1895. S. 57).

Die Grundlage des Glaubens.

Von Dr. G. Grupp in Kloster Maihingen.

1. In der »Allgemeinen Zeitung«[1]) hat ein anscheinend katholischer Autor[2]) behauptet, die exacten und kritischen Wissenschaften, sowohl die Natur- als die Geschichtswissenschaft erkännten keine Wunder an und glaubten, die Gesetzmässigkeit alles Geschehens sei unabweisbar und unverbrüchlich, zwischen Glauben und Wissen gebe es keinen objectiven Ausgleich, sondern nur einen subjectiven, es komme alles auf innere Erfahrung und auf Thatsachen des Gemüthes an, das sei aber eine Gnade und kein Verdienst. — Dagegen hob nun ein Einsender der »Augsburger Postzeitung«[3]) hervor, zwischen Subjectivem und Objectivem, Innerem und Aeusserem müsse eine Uebereinstimmung sein, worin er nicht unrecht hatte. Aber er hatte sich ziemlich undeutlich ausgedrückt und seine Gedanken nicht näher entwickelt. Daher fühlte ich mich veranlasst, näher einzugehen und führte aus, dass es zwar keine stringente Beweisbarkeit des Glaubens gebe, dass weder in der Natur noch in der Geschichte ganz unzweideutig und objectiv durchaus sicher etwas Göttliches, Uebernatürliches, Wunderbares nachweisbar sei, und es komme allerdings auf innere Erfahrungen, auf ein inneres oder subjectives Kriterium an, aber diese innere Erfahrung sei jedermann möglich, der sein Herz und seine Seele der höheren Welt offen hält, der, bewusst seiner Schwäche, demüthig sich der Leitung höherer, geschichtlicher Mächte überlässt. Andererseits sei aber auch die Exactheit und Stringenz der positiven Wissenschaften oft nur eine scheinbare, die Wissenschaft lebe von einer Menge von Voraussetzungen (Hypothesen), und besonders die Geschichte beruhe so recht eigentlich auf dem Glauben, dem Glauben an die geschichtlichen Zeugen. Aber gerade deshalb brauche man sich auf gläubiger Seite nicht zu erregen, wenn man das subjective Moment in den Vordergrund stelle. Gott erscheine wohl (objectiv) in der Natur und Geschichte, aber die Kirchenlehre (Vaticanum) behaupte blos eine sichere Erkennbarkeit, nicht aber eine sichere Beweisbarkeit Gottes. Die Erscheinung Gottes in der Natur und der Geschichte, mit anderen Worten: die Spuren und Wirkungen, Verkörperungen und Offenbarungen Gottes

[1]) 1895. S. 253. — [2]) Der bekannte „Spectator“. — [3]) 1896. 24. Jan.

haben blos für den Werth und Geltung, der in sich das Unendliche und Göttliche fühlt und Gottes Gnade erfahren hat.

An diesen Ausführungen tadelte man[1]) nun, dass die natürliche und die übernatürliche Offenbarung Gottes zusammengeworfen, dass die Stringenz der Gottesbeweise aufgegeben, und der Glaube zu einer subjectiven Ansicht herabgedrückt sei. Es gebe keine angeborene Gottesidee und keine unmittelbare Erfahrung Gottes — beides hatte ich übrigens nicht behauptet —, der Mensch komme nur auf dem objectiven Wege durch den Causalitätsdrang, aber hier ganz sicher zu Gott. Ganz sicher lassen sich auch die Wunder, vor allem die Auferstehung Christi nachweisen, das sei eine Thatsache, so sicher wie die bestbeglaubigte Thatsache der Weltgeschichte. Der Beweis dafür sei allerdings ein moralischer, aber er komme den metaphysischen Beweisen für das Dasein Gottes nahe.

Bei dieser Antikritik wurde nun aber übersehen, dass der moralische Beweis für die Thatsachen der Offenbarung auf einer Menge von Voraussetzungen ruhen, deren wir nur nicht bewusst werden, weil wir in ihnen aufwachsen. Die Grundvoraussetzung ist der Bestand der Kirche selbst, mit der wir geistig verwachsen sind, der wir unser besseres Selbst verdanken, und die uns die Glaubwürdigkeit der hl. Schriften verbürgt. Ganz naiv hat mein Antikritiker das selbst verrathen, indem er schrieb, für die Mehrzahl der Katholiken stehe hoffentlich fest, dass Christus Wunder wirkte. Allerdings für den Katholiken! Aber wenn es sich um die Grundlagen und das Kriterium des Glaubens handelt, darf man doch den Katholiken nicht schon voraussetzen!

2. Viel wichtiger indessen als dieser Punkt war die Differenz in der Beurtheilung der Gottesbeweise. Mein Gegner behauptete eine stringente Beweisbarkeit Gottes und verwies seinerseits auf den von mir zuerst citirten Vaticanischen Satz, der die sichere Erkennbarkeit Gottes feststellt. Ich gab ihm auch zu, die herkömmlichen Beweise, das kosmologische und das teleologische Argument, führen mit einer gewissen Stringenz zu einer Naturursache, einer *natura naturans*, aber bezweifelte, ob sie zureichen zum stringenten Beweise des persönlichen Gottes, und ob sie den Pantheismus und Monismus überwinden, ausser man mache Anlehen bei der Psychologie und Ethik. Doch will ich mich darüber nicht weiter verbreiten, da ich mit meinem Gegner im Wesen der Sache einverstanden und nur über die Tragweite der Beweise verschiedener Ansicht bin.[2])

[1]) Es ist der Verfasser des Aufsatzes: „Gewissheit und Evidenz der Gottesbeweise", Dr. Straub gemeint (Jahrb. 1897, S. 23 ff., 297 ff.). Ob derselbe mit den folgenden Ausführungen seines Kritikers einverstanden sein wird, müssen wir ihm überlassen. (Anm. d. Redaction.) — [2]) Nach Abfassung der obigen Artikel erschien von Dr. Straub ein Aufsatz über die Gewissheit und Evidenz der Gottes-

Den kosmologischen und teleologischen Thatsachen genügt nach viel verbreiteter Annahme auch die denkende ausgedehnte Substanz Spinoza's, oder das ideal-reale Wesen, das materielle geistige Absolute Schelling's, sowie das absolute Denken, der Panlogismus Hegel's, der intelligente Wille Schopenhauer's und das zweckvoll schaffende Unbewusste Hartmann's. Besonders schwer zu überwinden ist der idealistische Monismus, der die zwei stärksten Positionen der neueren Forschung, die mechanische Weltauffassung und den kritischen Idealismus, mit einander verbindet. Im Monismus erscheint alles nach aussen materiell, ausgedehnt und mechanisch geordnet und gegliedert, nach innen aber beseelt oder vergeistigt: die Ideen sind das Wesen der Dinge, und ihre Beziehungen den mechanischen Gesetzen unverbrüchlich untergeordnet. Gott bildet das Ideen- und Geisterreich in seiner Zusammenfassung, und Gott ragt nicht darüber hinaus. Dem gegenüber muss man nun auf das Innenleben, das Selbstbewusstsein und die Persönlichkeit hinweisen, man muss fortschreiten zur Psychologie. Freilich wird die dem Menschen eigene Form der Persönlichkeit als Gottes unwürdig verworfen. Das alle Denk- und Willensacte begleitende Ich, sagt man, sei ein unwesentlicher Rahmen, das Eigentliche und Wesentliche sei die Bewegung der Vorstellungsmasse, der Fluss der Strebungen, der Ideenbündel. Bei der Gottheit bedeute vollends die individuelle Zuspitzung eine Trübung, Verendlichung, Beschränkung, und das reine Fürsichsein enthalte hier etwas Selbstsüchtiges. Dagegen ist aber die nothwendige Relation von Einheit und Vielheit, die wirksame, bestimmende und umfassende Energie des Ich und die Unmöglichkeit eines subjectlosen Geschehens zu betonen.

Nicht der Theismus, sondern der Pantheismus verendlicht das Absolute, ja materialisirt und entsittlicht es. Die Sittlichkeit und das Gewissen bilden eine gewichtige, höhere Instanz gegen den Pantheismus, eine noch höhere aber bildet die Religion und die religiöse Anlage des Menschen. Die Religion setzt voraus und verlangt einen persönlichen Gott, mit einem unpersönlichen Wesen wäre ein Verkehr, eine Verbindung, eine Lebensgemeinschaft kaum möglich. Der Gott der inneren und der äusseren Offenbarung verkehrt als Person mit Personen, Antlitz gegen Antlitz, wie es in der hl. Schrift heisst. Je höher wir steigen, und je näher wir dem Gott der Offenbarung gelangen, desto mehr muss der Pantheismus zurückweichen, aber desto schwerer wird die Beweisbarkeit und die exacte Bestimmbarkeit. Je tiefer und innerlicher unsere

beweise. Ich kann mich mit der gegen mich gerichteten Bemerkung S. 31 nicht weiter befassen. Ich komme in den »Hist.-pol. Blättern« darauf zurück, möchte aber kurz constatiren, dass ich gerade eine Unterscheidung zwischen contingentem und causalem Beweis verwarf und mit der Fassung des Beweises, wie ihn Straub bietet, vollständig einverstanden bin.

Forschung wird, desto unsicherer wird sie. Das ist aber eine Eigenheit nicht blos der religiösen Seite der menschlichen Seele, sondern eine Eigenheit des Seelenlebens und der Geisteswissenschaft überhaupt. Die Seelenregungen sind schwer fassbar, und die Seelenerscheinungen unberechenbar und in feste Umrisse nicht einzuzwängen. Daher fehlt den Geisteswissenschaften jene Exactheit und Stringenz, die den Naturwissenschaften eigen ist, aber gerade darum ist ihr Gebiet um so interessanter, es ist viel wichtiger und werthvoller, viel edler und erhabener, als das Gebiet der Naturwissenschaften. Sodann bildet die Seele wenigstens nicht bei allen einen ungetrübten Spiegel des Ewigen, die Spuren der höheren Herkunft und der höheren Bestimmung sind gar oft verwischt, und das Bewusstsein der höheren Natur des Innenlebens ist oft verdunkelt. Daher spielt die Moralität eine so grosse Frage in der Erkenntniss des Göttlichen, in der Erkenntniss sowohl der natürlichen als übernatürlichen Offenbarung.

Infolge dieser Schwierigkeiten ist es allerdings oft einfacher, klarer und vielleicht sogar objectiver, an den zweckvollen Aufbau und an die „Wunder" der Schöpfung zu erinnern, als an die höhere Stimme in uns. Aber dadurch wird die Ueberlegenheit des Geistigen, Seelischen nicht erschüttert. Es ist auffallend, dass unter den herkömmlichen Gottesbeweisen die aus der Natur den meisten Raum einnehmen: — hängt das vielleicht mit dem Realismus, oder wie andere gar sagen, mit dem Materialismus der Scholastiker zusammen? Sollte die Seele, ein Hauch aus Gottes Mund, nicht viel deutlichere Spuren Gottes an sich tragen, als die Natur? Noch auffallender aber ist es, dass man blos von einer ursprünglichen „Gottesidee" reden darf, um gleich in den Verdacht des Ontologismus und mystischen Pantheismus zu gerathen. Die Gefahr liegt ja freilich nahe, entweder, dass man einen Fehlschluss macht vom Begriff des Unendlichen auf dessen Dasein, oder, was noch gefährlicher ist, dass man eine unmittelbare Berührung des menschlichen und des göttlichen Geistes annimmt.

Allein diese Gefahr fällt weg, sobald man die Berührung und Erfahrung Gottes vermittelt sein lässt.[1]) Auch darf man im subjectiven Gebiet nicht stecken bleiben, denn sonst geräth man in ein dogmenloses, unbestimmtes Fühlen, in eine nebelhafte Religion, einen bodenlosen Subjectivismus, der nicht weniger gefährlich ist als einseitiger Positivismus oder Objectivismus.

[1]) Ja, ich glaube, man dürfe mit der nöthigen Reserve ganz wohl von einer angeborenen Gottesidee reden, und meine, wir sind viel zu ängstlich im Gebrauche dieses Ausdruckes geworden. Man spricht doch auch von angeborenen Tugenden und Fehlern, von einem angeborenen Farben- und Sprachsinn, ohne dass man sich deshalb zu nativistischen Irrlehren bekennen würde. Was würde überhaupt aus unserer Sprache werden, wenn man bei jedem Begriffe darauf

3. Lessing und Kant haben das Positive, Historische als unwesentlich, zufällig und irrationell verworfen. Nach Kant bedeuten die Spuren eines Schöpfers in der Natur nichts, und nach Lessing bedeutet die Spur Gottes in der Geschichte nichts: er stellte den berühmten, oft unrichtig nachgebeteten Satz auf: aus historischen Wahrheiten können metaphysische Wahrheiten nicht bewiesen werden.[1]) Dadurch wird eine unheilvolle Kluft gerissen zwischen der Welt der Thatsachen und der Vernunft, und die Thatsachen werden unterschätzt. Die Misachtung der Thatsachen führt aber zu Rationalismus und haltlosem, dogmenlosem Subjectivismus. Umgekehrt führt aber einseitiger Positivismus oder „Objectivismus" zur Oberflächlichkeit und Aeusserlichkeit, die gerade auf dem Gebiete der Religion sehr bedauerlich wäre. Vor dem einen Extrem des Subjectivismus sind wir Katholiken wohl geschützt, aber gerade darum ist es hie und da nöthig, die eine Seite hervorzukehren, damit wir nicht in's andere Extrem fallen. Es muss betont werden, dass die Thatsachen, die uns von aussen geboten und überliefert werden, erst im Feuer des denkenden und fühlenden Subjects gleichsam umgeschmolzen, das spröde Material durchgedacht und durchgefühlt werden muss, um für das wahrhaftige Leben, das Innenleben, fruchtbar und verwerthbar zu werden.

Unsere Zeit ist freilich zu subjectivistisch angelegt, sie erkennt keine Thatsachen mehr an, die vor der Kritik nicht bestehen, und keine Einrichtungen, die sich nicht durch ihren Zweck rechtfertigen. Sogar der Glaube an Gott und Christus soll sich nur durch den Zweck rechtfertigen, den er für das Seelenleben hat. Dieser Kritik gegenüber wäre es aber ebenso vermessen, sie blind zurückzuweisen, als ihr nachzugeben. Schon an einem anderen Orte habe ich verlangt, dass der Apologet sich dieser Zeitströmung anschmiegen müsse, und u. a. gesagt, darüber müsse man einig sein, dass sich die überlieferten Formen durch ihren Zweck rechtfertigen, und dass der Gehalt und Geist vor allem in einer Zeit betont werden müsse, welche alle überlieferten Einrichtungen in Staat und Kirche rücksichtslos nach dem Zweckgedanken prüft und bei staatlichen Formen so wenig wie bei kirchlichen sich blos mit traditionellen oder juristischen Consequenzen beruhigen lässt.

„Wenn man auch nicht so weit gehen will, wie Ritschl und Paulsen — heisst es dort —, welche den Glauben an Gott und Christus davon abhängig

---

achten müsste, dass keine falsche Theorie sich darunter verkriecht? Dann dürfte man auch nicht sagen: „die Sonne steigt", und die modernen Sinnesphysiologen müssten sich hüten zu sagen: „das Gras ist grün, das Gold ist gelb" usw. —

[1]) Vgl. den Aufsatz des Vf.'s in der Tübinger theol. Quartalschrift (1888. S. 615) über den Satz Lessing's, den Braig gegen den Positivismus von Schanz in's Feld geführt hatte. Ueber den naturwissenschaftlichen und historischen Positivismus von Schanz siehe ‚Historisch-politische Blätter' 117. Bd., 4. u. 5. Heft.

machen, welchen Werth der Glaube für uns hat, und demgemäss auch die theoretischen Aussagen über Gott und Christus allein nach diesem subjectiven Eindruck gerichtet wissen wollen, so wird man doch immerhin anerkennen müssen, dass der subjective Eindruck, der Zweck- und Werthbegriff, den Ausgangspunkt bilden muss, welcher uns zur Offenbarung und zur Kirche hinführt, aber uns dann auch an die Aussagen und Gesetze der Offenbarung und Kirche bindet."

In der That kann es nicht genügen, an einen abstracten Gott zu glauben, die blose Form der Glaubensvorstellungen thut's nicht, es handelt sich um den Inhalt und um den Werth, den die Vorstellungen im Seelenleben haben. Erst dann werden die objectiv feststellbaren Thatsachen, das Dasein Gottes, die Kreuzigung und die Auferstehung Christi, die Sendung des hl. Geistes usf. fruchtbar und lebendig gemacht, wenn sie innerlich verarbeitet werden. In dieser Weise haben sich tiefer denkende, mystisch angelegte Christen von den heiligen Petrus und Paulus an die Thatsachen der Kreuzigung, der Auferstehung Christi, die Wundererscheinungen des alten und des neuen Testamentes zugänglich gemacht, und in diesem Sinne haben sie denselben noch eine höhere, allegorisch-typische und mystische Auslegung gegeben.

Erst durch die geschichtlichen Vorgänge wird der Gottesbegriff belebt und voller ausgeführt. Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, seine Heiligkeit und Liebe erhält durch die schreckenden und lieblichen Bilder vom Sinai, von Bethlehem und Golgotha ihre kräftige Beleuchtung. Für den hl. Paulus verkörpert sich die verklärende Wirkung der Gnade in der Erscheinung des Auferstandenen, sie ist ihm Quelle, Beweis und Symbol der Vergeistigung und Verklärung in Christus. So können historische Ereignisse, wo nicht zum Beweis, so doch zur Bekräftigung metaphysischer Verhältnisse dienen.

4. Mag die Thatsache, dass es einen Gott gibt, noch so sehr feststehen, so lange der Inhalt des Gottesbegriffes nicht unzweifelhaft ist, werden sich damit alle möglichen Vorstellungen verknüpfen. Man braucht ja blos auf die geschichtlichen Formen der Gottesvorstellung hinzuschauen, um das zu erkennen: nirgends ausserhalb der christlichen Religion findet sich ein zureichender und vollkommener Gottesbegriff, und doch wollen alle Gottesvorstellungen, angefangen vom Animismus und Polytheismus bis zum Mohammedanismus, das kosmologische und teleologische Bedürfniss des Menschengeistes befriedigen. Auch der Polytheist, der die Naturgewalten vergöttlichte und die Naturerscheinung zu einer Göttergeschichte oder Mythologie ausspann, auch der Grieche, der die Göttergestalten vergeistigte und versittlichte, so dass sie als Verkörperungen geistiger und sittlicher Ideen erschienen (z. B. Apollo, Hermes, Pallas, Here), sie folgten in ihrer Mythenbildung dem causalen Drange des Geistes und wollten die Ordnung der Welt erklären. Es war aber ihre eigene

geistige und sittliche Schwäche, die Versunkenheit in die Materie schuld daran, dass sie keine reineren und erhabeneren Vorstellungen gewannen. Die Gottesvorstellungen pflegen ja immer ein Spiegelbild des eigenen Geistes und Herzens zu sein, und es ist ein bekannter, oft angeführter Satz Fichte's, dass die Dogmen des Menschen seine Herzensgeschichte enthalten. Das gilt auch von den Gottesbegriffen Plato's und Aristoteles' so gut, wie von denen eines Leibniz, Spinoza, Hegel, Schelling und Schopenhauer. Plato z. B. blieb echter Hellene, schönheitstrunken, geist- und schwungvoll auch in seiner Ideenlehre, die eine sublimirte Form des Polytheismus darstellt; denn die Ideen sind zu einer Art Republik verbunden, und kein absoluter Herrscher umschliesst sie. Aristoteles blieb ein grossartiger Denker und tiefer Gelehrter auch in seiner Gottesvorstellung, denn Gott ist bei ihm ganz in sich versenkt, er denkt die Ideen, und dieses Denken des Denkens bildet seine Seligkeit; die Welt richtet sich nach ihm, aber er bestimmt und lenkt sie nicht. Ebenso spiegelt der Pantheismus moderner Philosophen entweder ihre gemüthlose Geisteskälte und einseitig logisch mathematische Denkgewohnheit oder ihre poetische Sinnlichkeit und ihren frivolen Weltsinn oder die innere Zerrissenheit, wie bei Schopenhauer, wieder. Der eine Denker ist ganz von Weltmechanismus, der andere von der Weltschönheit, der dritte von den Uebeln beansprucht, und anstatt all' das dem erhabenen überweltlichen Geistwesen unterzuordnen, ordnen sie es ihm ein und verschärfen eben dadurch den Dualismus, dem sie entgehen wollen.

Die philisterhafteste Gottesvorstellung haben die Bourgeois und Freimaurer im Deismus entwickelt; sie haben den Weltenbaumeister und Weltuhrmacher erfunden, der, nachdem sein Werk gethan war, sich in Ruhestand begab und die Schöpfung ihrem Schicksal überliess. Ein echter Philistergott, das Abbild eines Spiessbürgers, der gedankenlos in den Tag hineinsieht!

Alle diese Gottesbegriffe sind unbrauchbar als Voraussetzungen der Offenbarung, ja auch nur als Voraussetzungen der Religion. Die Religion verlangt einen persönlichen Gott, der hinausragt über die Natur, erhaben über die Materie, der die Welt beherrscht, nicht blos die materielle Welt, sondern vor allem noch die geistig-sittliche Welt, und nicht blos in ihr erscheint oder in ihr aufgeht, einen Gott, der Wunder wirken und in persönliche Beziehungen eintreten kann. Ein solcher Gottesbegriff findet sich freilich selbst nur innerhalb der Offenbarungsreligion; ist nun aber das kein Zirkel, wenn die Voraussetzung sich nur als Folge der Offenbarung darstellt? In gewissem Sinne allerdings, aber dieser Zirkel darf uns nicht beunruhigen, es ist ein Zirkel, wie er in theologischen Dingen häufig vorkommt, man könnte ihn auch der hl. Schrift selbst vorwerfen, wenn Christus sagt: „Thuet die Gebote Gottes und ihr werdet finden, dass meine Lehre aus Gott ist" (Joh. 7, 17), und wenn umgekehrt die

Erfüllung der Gebote durch St. Paulus von der Gnade Christi abhängig gemacht wird? Oder wenn Christus sagt, der Vater ziehe zu ihm und umgekehrt, man könne den Vater nur durch ihn kennen lernen, es gebe keinen anderen Weg zu ihm, als durch ihn? In diesen Geisteshöhen trägt und stützt das eine das andere. Induction und Deduction greifen in einander über, und ein „Abgrund ruft dem anderen zu." Ein Geheimniss erhält das Licht von dem anderen, und dadurch stellt sich die vollendete Harmonie her, die dem festen Glauben eigen ist.[1])

[1]) Diese Gedanken habe ich niedergeschrieben, ehe ich Kunde erhielt von den verwandten Ausführungen neuerer französischer Apologeten. Ich habe davon im Anschlusse an das Buch von Schanz „Ueber neue Versuche der Apologetik" berichtet in den »Historisch-politischen Blättern« 1897, 1. Sept.

Recensionen und Referate.

Kategorienlehre. Von Ed. v. Hartmann. Leipzig. 1896. XV,556 S.

Der Verfasser der „Philosophie des Unbewussten" hat seinen zahlreichen Werken hiermit ein neues Werk angereiht, hervorragend durch Fülle der Gedanken und Glanz der Darstellung. Auf dem Grunde des metaphysischen Realismus des „Unbewussten", welches sich in der subjectiven Bewusstseinswelt wie in der objectiven Welt der zeiträumlichen „Dinge an sich" zur Erscheinung bringt und sich theils als wirksamer Wille, theils als eine den Weltprocess leitende Vernunft manifestirt, sucht er hier seine Kategorienlehre aufzubauen. Nicht blos als leblose, schattenhafte Gerippe sucht er die Kategorien vorzuführen, sondern als die lebensvollen Gestaltungsformen des aus dem Unbewussten heraustretenden und in dasselbe wieder zurücktretenden Weltprocesses. Er wählt hierfür den aufsteigenden Weg von unten nach oben. Allererst werden die Kategorien der Sinnlichkeit gezeichnet, alsdann jene des reflectirenden Denkens und endlich jene des speculativen Denkens. Die Kategorien der Sinnlichkeit präsentiren sich einerseits als Kategorien des Empfindens (Qualität, intensive und extensiv-zeitliche Quantität), anderseits als Kategorien des Anschauens (extensiv-räumliche Quantität), die Kategorien des reflectirenden Denkens als Kategorien des vergleichenden Denkens (Identität, Gleichheit, Aehnlichkeit, Verschiedenheit, Uebereinstimmung, Widerstreit), des trennenden und verbindenden Denkens (Analysis, Synthesis), des messenden Denkens (Zahl, Null, Unendliches), des schliessenden Denkens (Deduction, Induction, Ausschliessung des Widerspruchs), sowie des modalen Denkens (Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit, Wahrscheinlichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit), endlich die Kategorie des speculativen Denkens als Kategorie der Causalität, Realität, Substantialität. Jede dieser Kategorien wird einer besonderen Beleuchtung unterstellt je nach der eigenthümlichen Gestaltungsweise, welche sie in der subjectiv-idealen Bewusstseinssphäre, in der objectiv-realen Sphäre und in der metaphysischen Sphäre erhält und einnimmt.

In's einzelne den weiten und reichen Ausführungen hier folgen zu wollen, würde den Rahmen einer blosen Besprechung ziemlich überschreiten. Wir wenden ihnen hier also unser Augenmerk nur im grossen ganzen zu, um einerseits die historische Stellung zu beleuchten, welche diese neue Kategorienlehre einnimmt im Verhältniss zu den Hauptformen der Kategorienlehre vergangener Zeiten, und anderseits die bewegenden Grundgedanken derselben mit einigen Strichen kritisch zu verfolgen.

Hartmann hat stellenweise auf die Kategorienlehre von Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel bezug genommen. Welche Stellung hat er nun zu ihnen eingenommen? — Nach Aristoteles gelten die Kategorien allerdings auch als grammatisch-logische Grundbestimmungen, allererst aber doch als ontologische und zwar als Grundbestimmungen des endlich-Seienden. Die Gründe und Ursachen des letzteren und das allgemein Seiende und dessen Bestimmungen (das Eine und Viele, Wahre und Unwahre, Gute und Böse, Schöne und Hässliche, Mögliche und Wirkliche und die Bewegung als Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, Wesenheit und Existenz) können in den Bereich verschiedener Kategorien fallen, sind also nicht selber schon solche, sondern nur Voraussetzungen derselben. Diese Grundbestimmungen des endlich-Seienden oder die Kategorien können zu concreter Verwirklichung kommen in der Welt der die Gestirne bewegenden reinen Intelligenzen und in der Natur- und Menschenwelt nach ihrer physischen, logischen, ethischen und ästhetischen Seite hin. Das göttliche Wesen ist eine von der Sinnenwelt getrennte reine Form, Endursache und vielleicht auch Wirkursache alles Endlichen, also erhaben über alle Kategorien. Anders Hartmann. Er fasst nicht blos die endlichen Seinsbestimmungen der fundamentalen Art, sondern auch die allgemeinen und göttlichen Seinsbestimmungen als Kategorien. Bei Aristoteles — so bemerkt er — fällt der „Schwerpunkt der Kategorienlehre auf die Reflexionsbegriffe und die meisten speculativen Kategorien werden mit Unrecht als Principien behandelt“ (S. 195). Im Sinne seines substantiellen Monismus betrachtet Hartmann alle endlichen Dinge als blose Erscheinungen des göttlichen Urwesens, fasst die Empfindungsqualitäten als die einzigen Qualitäten auf, die objectiv-reale Welt als blos quantitativ bestimmt, die Relation als Urkategorie der Kategorien usw. — Er tritt ein für Spinoza's Lehre von der einen Substanz und den zwei Attributen und den vielen Modi oder Accidentien derselben, nur will er diese Lehre weiter ausbilden, weil Spinoza den Gegensatz der zwei Attribute mit dem Gegensatze der zwei Erscheinungswelten, Natur und Geist zusammenfallen lasse (S. 169—170). — Kant hatte die Reflexionskategorien aus der Kategorientafel ausgeschlossen; Hartmann nimmt sie in dieselbe auf, zieht auch Raum und Zeit und den Zweck in dieselbe herein und fasst die Kategorien nicht als blos subjective, sondern auch als objective und metaphysische Grund-

bestimmungen auf — all' dieses mit vollem Rechte. — Hegel war ihm hierin zum theil schon vorangegangen. Er hatte nach dem Vorgange Schelling's den Subjectivismus der Kant'schen Kategorienlehre bereits durchbrochen, die Reflexionsbegriffe und den Zweckbegriff bereits in dieselbe hereingezogen; er hatte aber die Kategorien nur als metaphysische Definitionen des Absoluten gefasst vor der Schöpfung, so dass die sinnlichen Formen von Raum und Zeit ausser deren Bereich fielen. Hierin tritt ihm Hartmann gegenüber; er tritt ihm auch insofern gegenüber, als er den substantiellen Monismus des „Unbewussten" im Anschlusse an Spinoza proclamirt, mit Verwerfung jedes substantiellen Monadismus, das Attribut des logischen Denkens durch das Attribut des alogischen Willens ergänzt und den Widerspruch nicht als ein logisches Princip des dialektischen Processes geltend macht im Sinne einer optimistischen Weltanschauung, sondern vielmehr als ein alogisches, ja antilogisches, im Sinne einer pessimistischen Weltanschauung.

Hartmann hat nicht blos die endlichen Seinsbestimmungen der fundamentalen Art, wie es durch Aristoteles geschehen, sondern auch die von ihnen vorausgesetzten allgemeinen Seinsbestimmungen und darüber hinaus sogar die göttlichen in die Kategorienlehre gezogen; er hätte auch die ethischen und ästhetischen in dieselbe mithereinziehen können. Es ist dieses zunächst nur von formeller Bedeutung; all' diese Seinsbestimmungen in das richtige Verhältniss zu einander zu stellen, das ist und bleibt die Hauptsache. Von den Kategorien der Sinnlichkeit und des blos reflectirenden Denkens hat er ferner die Kategorien des speculativen Denkens unterschieden, bekennt sich also zu einer über die subjective und die objective Welt der Erscheinungen hinausgehenden metaphysischen Weltanschauung. Die Betonung und Festhaltung dieses Grundgedankens gegenüber mannigfachen skeptischen und positivistischen Zeitrichtungen ist ihm als Verdienst anzurechnen und verleiht seiner Kategorienlehre ihren nicht zu schmälernden Werth. Die Frage ist nur, ob er diesen richtigen Grundgedanken auch allseits eine richtige Aus- und Durchführung gegeben habe? Diese Frage müssen wir verneinen aus folgenden Gründen, die wir hier nur *in nuce* andeuten können.

Hartmann will die Kategorien speculativ deduciren, construiren aus einer Urkategorie heraus; das scheint uns ein erster Grundmangel zu sein. Das göttliche Wesen ist nach ihm rein als solches das überseiende, ruhende Wesen vor und über allen Kategorien, als absolute Substanz dagegen in Beziehung oder Relation zu den Attributen von Idee und Kraft, Vernunft und Wille ist es die Urkategorie, welche in Thätigkeit übergehend als Kategorie der Finalität und Causalität hervortritt und die Reflexions- und Sinnlichkeitskategorien der objectiven und subjectiven Sphäre als weitere Specificirungen oder Besonderungen aus sich hervortreibt (S. 191). Nun sind allerdings die allgemeinen und

endlichen Seinsbestimmungen im göttlichen Wesen und dessen Attributen grundgelegt, wir müssen dieselben aber schon gewonnen haben, um *a posteriori* das göttliche Wesen und dessen Attribute als deren Urquell zu erfassen. Jene Grundbestimmungen aus dem göttlichen Wesen ihrem Was nach *a priori* ableiten zu wollen, ist ein illusorisches Beginnen. Wie viele solch' fruchtloser Ableitungen hat die moderne Speculation nicht schon gezeitigt? Abgesehen hiervon ist aber die Relation auch überhaupt nicht die Kategorie der Kategorien. Sie hat die anderen Kategorien oder Grundbegriffe zur Voraussetzung, wie umgekehrt ebenfalls. Sie hat Eines und Vieles, Wesenheit und Existenz, Potenz und Act, Ursache und Wirkung, Substanz, Qualität, Quantität, Raum und Zeit, Thun und Leiden usw. zur Voraussetzung. Umgekehrt hat aber auch jede dieser Kategorien Relation, Synthese zu ihrer Voraussetzung und könnte ohne dem nicht sein, was sie ist. Jede derselben hat Relation, Synthese zur Voraussetzung, möge man letztere im objectiven, dynamischen Sinne oder im subjectiven, logischen Sinne nehmen. Es ist ein ganz richtiger Gedanke Hartmann's, dass jede Kategorie auf ihre Weise eine synthetische Function voraussetzt oder miteinschliesst, sei es eine unbewusste oder bewusste; zu beanstanden ist nur, dass diese synthetische Function durchgehends von intellectualer Beschaffenheit sein müsse, falls man diesem Worte nicht eine weitere, uneigentlichere Bedeutung unterlegt.

Hartmann betrachtet im Sinne seines pantheistischen Monismus das göttliche Wesen als die alleine Substanz, als die einzige substantiale Final- und Wirkursache von Allem und die Geschöpfe als blose Erscheinungen, Accidentien derselben. Die Individuen sind nur relativ beständige Functionscomplexe der einen absoluten Function, ein Unterschied von schöpferischer und geschöpflicher Substanz ist ein *Nonsens*, der Theismus hat sich bis jetzt vergeblich bemüht, einen Begriff von Substanz aufzustellen, welcher diesen Unterschied als begreiflich erscheinen liesse (S. 419, 530). Infolge dieses Standpunktes, dessen nähere Darlegung und Würdigung wir uns hier versagen müssen, können die göttlichen Seinsbestimmungen von den allgemeinen und endlichen Seinsbestimmungen nicht auf eine ihrer Natur entsprechende Weise abgehoben werden. Hierin liegt ein zweiter Grundmangel der Kategorienlehre Hartmann's begründet.

Allerdings ist ferner Gott die ideell geordnete Allkraft der Kräfte, doch nicht in der Weise, dass er als solche auch Urquell aller Unvernunft, allen Widerspruchs und Uebels wäre im Sinne des Pessimismus zum Zwecke ihrer stufenweisen und schliesslich völligen Ueberwindung. Die Gesammtheit der Kategorien unter diesen Gesichtspunkt und unter diese Perspective gestellt zu haben, ist ein dritter Grundmangel der Kategorienlehre Hartmann's. Der Widerspruch soll nur durch das logische

Denken ausgeschlossen sein, soll aber bewegender Puls des objectiven Weltprocesses sein, indem der in's ungemessene hinausstürmende allkräftige Wille das treibende Ferment desselben bildet, allmählich und schliesslich aber geleitet durch die logische Idee der den Willen dupirenden Vernunft sich selber aufhebt in seinem eigenen Widerspruche. „Daraus, dass das Sichwidersprechende nicht zusammen gedacht werden kann, folgt durchaus noch nicht ohne weiteres, dass es nicht doch zusammen sein kann, sondern nur insoweit, als die Voraussetzung giltig ist, dass das Sein unter dem Gesetz des Logischen steht" (S. 313). Der Widerspruch im Sinne von Gegensatz, Widerstreit wird von Hartmann wie von Hegel nicht gehörig unterschieden vom Widerspruch im Sinne der *contradictio in adiecto* und zum bewegenden Factor der Weltdialektik gemacht, nur von Ersterem nicht wie von Letzterem zu einem logischen, sondern vielmehr zu einem alogischen, ja antilogischen.

Auffallender Weise schränkt Hartmann die Kategorie der Qualität ausschliesslich auf das Gebiet der Empfindungsqualitäten ein. „Was uns zunächst als einfache Empfindung erscheint, stellt sich bei näherer Betrachtung als eine Empfindungssynthese heraus, als eine Gruppe von Empfindungen, die so eng miteinander verschmolzen ist, dass unser Bewusstsein sie entweder gar nicht mehr oder nur durch längere Einübung, theilweise erst unter Beihilfe künstlicher Mittel in ihre Componenten zu analysiren vermag." Reichere Empfindungsqualitäten können aber nicht blos entstehen aus verschiedenen Qualitäten niederer Stufen, sondern auch aus deren Intensitäten, welche bei gewissen Punkten — Knotenpunkten nach Hegel'schem Ausdrucke — in Qualität umschlagen (S. 6, 11). „Die Componenten der einfachsten specifischen Qualitäten sind ohne Zweifel qualitätslos inbezug auf dieses Sinnengebiet, aber doch nicht qualitätslos inbezug auf das Gemeingefühl", dessen Empfindungen „zuletzt auf mechanischen Druck und Zug" zurückweisen. Und nicht blos den untersten Organismen, sondern selbst den Molecülen und Uratomen sind Empfindungen noch zuzueignen, besonders auch Lust- und Unlustempfindungen. Alle Bewusstseinsqualitäten sind Empfindungsqualitäten. Die Functionen des Anschauens, Denkens, Wollens, die Triebe, die Gemüths- und Geistesanlagen sind als solche keine Qualitäten; sie sind solche nur rücksichtlich der ihren Inhalt bildenden Empfindungsqualitäten (S. 22—23, 32—33, 59—62). In der Sphäre der objectiven Welt haben die Naturwissenschaften der Kategorie der Qualität den Boden nahezu, ja ganz entzogen. Sie „haben die transscendent-objectiven Ursachen des Schalls, des Lichtes, der Wärme, der Elektricität, des Magnetismus usw. in Schwingungszustände von bestimmten Formen und Geschwindigkeiten aufgelöst, also in Bewegungen mit rein quantitativer Bestimmtheit. Ebenso haben sie den Unterschied der Aggregatszustände durch verschiedene Bewegungsformen erklärt, die unter dem Einflusse der zu-

nehmenden Wärme in den gleichen Elementen hervorgerufen werden. . . . Die von ihnen eröffnete Perspective lässt deutlich das Schwinden der Qualität auf Null als letztes Ziel erkennen, wenn auch ihre Annäherung an dieses Ziel für immer nur eine asymptotische bleiben sollte" (S. 34 bis 36). Wie naturwissenschaftlicherseits ist auch metaphysischerseits der Qualität Wirklichkeit abzusprechen. Die subjectiven Empfindungsqualitäten einerseits und die objectiven Bewegungsvorgänge anderseits erscheinen hier nur als Producte der alleinigen Bethätigung des Absoluten in der Welt und ihrem Processe. Die Aussenwelt des bewegten Daseins ist die primäre, die Innenwelt des Bewusstseins mit den ihm immanenten Empfindungsqualitäten ist die secundäre Erscheinungswelt, und zwar jene eine einheitliche, objectiv-reale Erscheinungswelt, diese ein Reich vieler von einander separirter subjectiv-idealer Erscheinungswelten. Die erstere ist unbewusst und enthält nur quantitative Unterschiede, die letzteren sind bewusst und zeigen in aufsteigender Reihenfolge in ihren Sonderinhalten auch qualitative Unterschiede neben den quantitativen (S. 42—43).

Diese Einschränkung der Qualität auf die blose Empfindungssphäre ist offenbar zu eng. Und wenn auch im Sinne der Schrift Hartmann's: „Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus", den sogen. secundären Sinnesqualitäten der Farbe, des Tones, des Geruches, Geschmackes, der Wärme und der Kälte, im Bereiche der Aussenwelt nur verschiedene Bewegungen und Bewegungsformen entsprechen würden, so müssten doch diese verschiedenen Bewegungsformen als nicht blos quantitativ, sondern qualitativ verschieden gefasst werden, so dass auch hier bei gewissen Maasverhältnissen ein Umschlag der Quantität in Qualität erfolgen würde. Desgleichen müssten auch die räumlichen Figuren der in Bewegung oder Ruhe befindlichen Objecte als qualitativ verschieden gelten und nicht minder auch die subjectiven Functionen, Gemüths- und Geistesanlagen, abgesehen von dem Inhalte, worauf sie sich beziehen, denn ihre charakteristischen Unterschiede können doch keine blos quantitativen sein. Und insofern es nicht blos eine absolute Substanz gibt im Sinne eines pantheistischen Monismus, sondern auch geschöpfliche Substanzen, so müssen diese auf wesentlich-qualitative Weise sich unterscheiden in ihren wirkens- und leidensfähigen Vermögen, in ihren Anlagen und Thätigkeiten, ja auch auf ausserwesentlich-qualitative Weise so oder anders auswachsen, sich ausbilden und unterscheiden können. Die Kategorie der Qualität ist also eine allgemeinnothwendige Kategorie des endlich-Seienden, nicht blos eine Kategorie des empfindenden Bewusstseins. Darauf wird auch die Naturwissenschaft und die Metaphysik hinauskommen müssen. Die erstere, wenn sie sich dahin besinnt, dass selbst die verschiedenen, von ihr vorausgesetzten Atomgruppirungen und Atombewegungen sich nicht rein quantitativ

begreifen lassen, und die letztere, wenn sie nicht Alles in das mit sich selber spielende, in die Welt sich abstürzende und aus ihr wieder zurück sich flüchtende Alleine auflösen will.

Das besprochene Werk E. v. Hartmann's enthält ausserdem zahlreiche und zum theil lehrreiche Einzelheiten, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Es erfordert ein ernstes Studium. Nach mancherlei Seiten hin mahnt es an — Herakleitisches, verlangt zum vollen Verständnisse also auch einen — delischen Schwimmer.

München. **Dr. Al. v. Schmid.**

Lebenslüge und Lebenswahrheit. Von Joh. Jörgensen. Aus dem Dänischen übersetzt. Mainz, Kirchheim. 1897.

Diese kurze Conversionsschrift des im vorigen Jahre nach schweren Verirrungen und Kämpfen zur katholischen Kirche zurückgekehrten talentvollsten dänischen Dichters der Neuzeit unterscheidet sich wesentlich in Form und Inhalt von den gewöhnlichen Schriften dieser Art. Der Form nach haben wir eine äusserst anziehende, lebhafte, anschauliche, kurz: hochpoetische Schilderung von Stimmungen des Lebens und Natur-Scenen. Inhaltlich ist es keine theologische, sondern eine philosophische Streit- oder Vertheidigungsschrift: sie ist hierin ein getreues Abbild des gegenwärtigen Standes der religiösen Frage. Es gilt nicht mehr zu entscheiden zwischen Katholicismus und Protestantismus, sondern zwischen radicalem Unglauben und katholischem Christenthum.

Jörgensen vertheidigt sich gegen die Anschuldigungen eines Freundes, den das ekelhafte Wort „Christ" geradezu traurig macht. Derselbe hatte ihm geschrieben: „Lieber, lieber Freund, warum konntest Du nicht Du selbst sein? — Warum war dieses heilige Erdenleben Dir nicht genug? Warum willst Du andere Götter haben anstatt des einen, wahren: Dein Ich, Deine Seele?" In der That war, nachdem er mit grosser Anstrengung den „Supranaturalismus" abgeworfen hatte, seine Lebensaufgabe geworden:

„Ich war da, um mein eigenes Ich zu behaupten, um mein eigenes Selbst zu geniessen, um alle die kleinen Eigenschaften meines Wesens auszuformen und auszuhauen bis auf den letzten wunderlichen Schnörkel. Mein Ich zu geniessen und Anderen mein Ich zum Genusse zu bieten — das war meine einzige höchste Pflicht. . . . Alle Gefühle, alle Rücksichten habe ich verbrannt auf dem Altarfeuer vor dem heiligen Bilde meines Ichs, vor dem Abgotte, den ich meine Kunst nannte."

Das ist der einzig consequente Standpunkt der autonomen von Gott emancipirten Moral; manche verschämte Atheisten suchen ihn abzuleugnen; aufrichtigere gestehen ihn ein, und plappern, wie der Verfasser erlebte, das Geheimniss aus.

„Jene falschen Propheten haben durch ihr Wort ein Geschlecht von Ehebrechern und Trunkenbolden gebildet. Sie werden es schwerlich leugnen. Es sind Zeugen genug auf ihrem Wege — Zeugen, deren Hände im Todeskrampfe Giftflaschen oder Revolverkolben umklammern."

Ueber die englischen Ethiker mit ihrem Menschenglück und Altruismus ist man längst hinaus. Individualismus, Selbstsucht ist die Lebensnorm. Erst wollte man die Moral nur vom Dogma befreien; die Liebe, welche bisher nutzlos zum Himmel gestiegen, sollte nun sich über die ganze Erde ergiessen. Aber was geschah?

„Mit erstaunlicher Eile hat man die Ideen von »dem möglichst grossen Glück für die möglichst grosse Anzahl« verlassen — und überall begegnet man rafünirten Egoisten, blasirten Decadenten, rücksichtslosen Bohemen und moralverachtenden Uebermenschen. Das Ich, das selbstherrliche, autonome Ich ist die höchste Instanz und die einzige Norm für Leben und Handeln geworden."

Die Atheisten wollen die Menschheit ganz und gar von „mittelalterlichen Schreckbildern" befreien. Dann erst wird es schön werden zu leben:

„Eine unendliche Lebensbacchanalie — mit Rosen und perlendem Wein und vorurtheilsfreien Nymphen! Denn es wird nichts anderes geben, als ein freies Spiel der Triebe — einen wimmelnden Daseinskampf selbstsüchtiger Menschenatome. . . . Und der, welcher nicht mehr den Wein und die Rosen und die Nymphen bezahlen kann, der braucht nur ein wenig abseits zu gehen — so weit, dass er nicht die Freude der anderen stört — und den Revolver vor die Stirne zu setzen. . . . Ein Mensch weniger! Ein Atom weniger! Das spielt keine Rolle! Die Natur ist ewig, die Kraft der Leidenschaft unerschöpflich, die Sonne geht jeden Morgen von neuem auf und reift neue Trauben, neue Männer, neue Rosen, neue Weiber . . ."

Das sind nicht etwa blos Phantasien eines Dichters; nein, der Vf. hat diese Nacht des Unglaubens mit ihren Verirrungen mit anderen Gesinnungsgenossen durchlebt. Das ist die autonome, selbstlose Sittlichkeit, welche die Ungläubigen gegenüber der Sclavenmoral des Christenthums mit ihren Jenseitshoffnungen so hoch zu preisen wissen. Dass auch die „Nymphen" in dieser Moral eine so bedeutende Rolle spielen, braucht nicht zu befremden, wenn man die menschliche Natur kennt und sich des Ausspruchs von Hieronymus erinnert: *Non vidi haereticum castum.* Aber sie haben es in heiliger Entrüstung und Kindesunschuld dem Convertiten sehr übel genommen, dass er von so „unkeuschen" Dingen spreche: Und das sind dieselben, welche seine früheren schlüpferigen Schilderungen gierig verschluckten.

Die Ungläubigen behaupten, im Namen der Wahrheit und Wissenschaft nicht an das Christenthum glauben zu können: eitele Täuschung. Sie wollen nicht glauben, sie wollen frei sein, Wahrheit ist ihnen gleichgiltig.

„Es war ein Joch, das ich abwerfen wollte. Ich wollte die Erde besitzen und den Himmel den Engeln und den Sperlingen überlassen. . . . Leben, Glück,

die Herrlichkeit dieser Welt war es, die uns von der Spitze des Berges der Versuchung gezeigt würde. Und wir fielen nieder und beteten den an, der behauptete, die Macht zu haben, uns alles dieses zu geben. Das ist unsere und aller Freidenker richtige Genesis. Ich weiss wohl, dass es noch solche gibt, die sich in den Philosophenmantel der stoischen Wahrheitsliebe vermummen. Aber alle offenherzigen Dichter haben längst das Geheimniss ausgeplappert, die Geheimlehre des Unglaubens. Und diese ist nicht: »Heute ist die Wahrheit zur Welt gekommen«, sondern sie ist: »Heute ist der alte Pan von den Todten erstanden.« Denn: Gläubige und Ungläubige, das sind ja nur theoretische Namen. Und der Kampf ist praktisch, es ist ein Kampf zwischen Willen, zwischen dem Willen des Geistes und dem Willen des Fleisches, zwischen Christenthum und Heidenthum, zwischen Gott und der Welt, zwischen Christus und dem Antichrist. Dieses ist der wahre Gegensatz: Christ oder Heide. Manche von denen, die theoretisch Ungläubige sind, leben noch in der Praxis von christlicher Erziehung, von christlichen Erinnerungen. Aber warte noch eine Generation — und Du wirst sehen, was für ein reiches Heidenthum aus einem Seelenboden aufblühen kann, der von allen christlichen Stoffen gereinigt ist."

Aber das gesuchte Glück kam nicht durch die Freilassung des Ichs „im vollen renaissancederben Lebensgenuss", im Gegentheil: „nach dem Rausche kamen die Kopfschmerzen"; es begann die Zeit der hoffnungslosen Geschlechter. Da hiess es nun: „*Enivrez-vous toujours*." „Aber in Opium und Morphium ist nicht viel Wahrheit!" Deshalb sagte Ibsen: Das Glück ist nur möglich durch die Lebenslüge. „Und da war das Maas voll — die Wahrheit in blasirtem Skepticismus verscherzt, das Glück von decadentem Egoismus vernichtet!"

Und hier setzte sein Darwinismus ein, was freilich nur unter dem Einflusse der göttlichen Gnade begreiflich erscheint, um den Zoologen Jörgensen von der Lebenslüge zur Lebenswahrheit zu führen. Sein Freund hatte ihm geschrieben:

„Dass Du, der tiefeingewurzelte Darwinist — Du, der Du mehr als wir Alle Wurzel geschlagen hatte in der warmen Fruchterde der Natur —, dass Du ein Christ wirst, ist mir traurig und unbegreiflich!"

Die Anpassungstheorie Darwin's führte ihn zum Glauben.

„Es war eine darwinistische Schlussfolgerung, die mich dazu führte, die Wahrheit des Christenthums anzunehmen!" „Denn die Wahrheit ist das Resultat der Anbequemung [soll wohl in der Uebersetzung besser Anpassung heissen] unseres Geistes an die Wirklichkeit!" „Gehe aus der Wahrheit heraus, und die Wirklichkeit wird Dich für Deine Uebertretung bestrafen!" „Die Wahrheit muss ihrer Natur gemäss zum Glücke führen, und die Lüge zum Unglück und Untergang. Dieses ist ein biologischer Grundsatz, an dem nicht gerüttelt werden kann. Ein wahres Weltbild ist die Bedingung eines richtigen Handelns, und umgekehrt führt ein falsches Weltbild fehlerhaftes Handeln mit sich!"

Nun haben wir aber im Leben ganz consequent unseren Unglauben durchgeführt, und welches ist das Resultat: „Mit der leichten Bagage unserer Launen und Grillen zogen wir wie eine phantastische Karawane

über die Steppe der Nacht, wo für die Vagabunden und Zigeuner der ganzen Welt Platz ist. . . . Denn alles dieses verhält sich ganz anders, als es gewöhnlich gelehrt wird!"

Das ist die selbstlose autonome vielgepriesene Sittlichkeit des Unglaubens und der reinen Humanität, wie sie von einem Eingeweihten beobachtet und geübt worden ist.

Le tempérament. Étude de physiologie nerveuse par le Dr. Surbled. (Extrait de la Revue des questions scientifiques. Avril-Juillet 1897.) Louvain, Polleunis et Ceutericq. 1897.

Der Vf. dieser Schrift hat seine Bekanntschaft mit der Nervenphysiologie und der damit zusammenhängenden physiologischen Psychologie durch eine Reihe von Schriften documentirt. Dahin gehören: *La mémoire. Neurones cérébraux. Genèse cérébro-psychique du langage articulé.* Auch die vorliegende Schrift, welche das Temperament behandelt, sucht mit Recht für dieses so viel behandelte psychologische Problem die physiologische, specieller nervöse Grundlage zu finden.

Sehr ausführlich und mit Geschick kritisirt er falsche, insbesondere materialistische Auffassungen des Temperaments. Kürzer und weniger zuversichtlich ist die Darlegung der Ergebnisse seiner Forschung, insofern sie ein positives Resultat in Aussicht stellt.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Physiologischen Psychologie, so schliesst er, ist das Temperament nur ein Wort, welches gebraucht wird, um die eigenthümliche Natur eines Jeden von uns zu bezeichnen, aber diese individuelle Natur ist in ein geheimnissvolles Dunkel gehüllt. Darum sind die bis jetzt angestellten wissenschaftlichen Untersuchungen doch nicht resultatlos gewesen.

„Die Modalitäten unseres Wesens sind zwar schlecht bestimmt worden, aber das wissen wir, dass sie alle am Nervenleben hängen. Ueber diesen wichtigen Punkt hat die Wissenschaft vollkommenes Licht verbreitet; die alten Theorien sind definitiv aufgegeben."

Bis jetzt ist es also, wie im Jahre 1789 der dritte Stand, Nichts, es ist aber bestimmt, wie jener, Alles zu werden.

„Mit Hilfe der Wissenschaft wird das Temperament werden was es sein soll: das Alles des lebenden Organismus, das physiologische Charakteristicum des Individuums. Dann wird unsere Sensibilität ihr Merkmal haben: und Moralisten wie Aerzte werden in demselben die nothwendigen Indicationen haben zur Verhütung des Bösen, zur Führung des Lebens, die vollkommene und harmonische Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit."

Natur und Geist. Vortrag von R. v. Wichert. Leipzig, Pfeffer. 1896.

„Die Ueberzeugung, dass die inneren Widersprüche, mit denen fast alle Theorien über die Weltstellung des Menschen behaftet sind, vorzugs-

weise der unklaren Begriffs- und Grenzbestimmung von Natur und Geist zur Last fallen", veranlasste den Verfasser, in diesem populären, vor einem aus Herren und Damen im Conversationshause zu Baden-Baden gehaltenen Vortrage, „einen Hinweis auf Klarlegung dieser Begriffe und ihrer Abgrenzung zu bieten."

Diesen Zweck erreicht der Vf. durch eine Kritik der in der Frage in Betracht kommenden Systeme, welche freilich auch die verschiedenen Weltanschauungen darstellen: Materialismus, Spiritualismus, Pantheismus, Monismus, Theismus oder Dualismus. Er kommt zum Schlusse:

„Nur dadurch, dass wir die Grenzen zwischen Geist und Natur anders bestimmen, dass wir das Geisterreich auf freie, für sich seiende Vernunftwesen beschränken und unter Natur alles dasjenige Sein und Geschehen zusammenfassen, welches ohne eigenes oder fremdes Zuthun ausschliesslich unter der Herrschaft allgemeiner Gesetze steht, vermögen wir zu derjenigen Weltanschauung zu gelangen, die mir vor allen anderen geeignet erscheint, nicht nur unseren Verstand zu befriedigen, sondern auch unser Gemüth zu erheben und uns der Würde eines erhabenen Weltberufes bewusst zu werden."

Es scheint uns nicht ganz gerechtfertigt, Theismus und Dualismus als synonym zu betrachten, es gibt einen Theismus, der einer wahrhaft einheitlichen Weltauffassung besser Rechnung trägt, als der Pantheismus oder Materialismus oder irgend ein anderes System, welches sich den stolzen Namen des Monismus beilegt.[1]) Lotze, auf den der Vf. mit Recht grosse Stücke hält, hat den Monismus doch wohl zu stark nach der pantheistischen Seite hin ausgestaltet. Die Willensfreiheit, welche Lotze entschieden festhält, und welche der Vf. als das Charakteristicum des Geistes ansieht, kann mit solchem Monismus eigentlich nicht bestehen.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Instinct und Intelligenz im Thierreich. Ein kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie. Von Erich Wasmann S. J. Freiburg, Herder. gr. 8. VIII,94 S. ℳ. 1,30.

„Da gerade die Bestimmung und Anwendung dieser beiden Begriffe (Instinct und Intelligenz) den wesentlichsten Differenzpunkt zwischen der älteren und neueren Thierpsychologie bildet, erschien es angezeigt, diesen Gegenstand in einer eigenen Schrift zu behandeln" (S. V).

In derselben kam es dem Vf. zuerst darauf an, festzustellen, was er selbst und was seine Gegner unter Instinct und Intelligenz verstehen, um danach zu entscheiden, was der richtige Gebrauch dieser Begriffe sei. Sodann untersucht er genau, „in welchem Verhältnisse Instinct und Intelligenz im Thierreiche zu einander stehen" (S. VI), d. h. etwas gemein-

[1]) Vgl. des Referenten Schrift: „Der mechanische Monismus", besonders S. 280 ff.

verständlicher ausgedrückt, er untersucht, ob blos Instincte oder auch eine Intelligenz im eigentlichen Sinne des Wortes auf dem Gebiete des Thierlebens sich geltend machen (S. 32). Er beginnt also mit der Feststellung der beiden Begriffe Instinct und Intelligenz, und zwar, wie er mit allem Rechte hervorhebt, nicht an der Hand der populärwissenschaftlichen oder, wie W. Wundt sagt, der vulgären, sondern an der Hand der strengwissenschaftlichen Psychologie, mit anderen Worten unter Anwendung einer „kritischen Methode", einer „klaren psychologischen Analyse". Auf die Frage: „Was ist Intelligenz?" d. i. die eigentliche Intelligenz, antwortet er endgültig:

„Intelligenz bedeutet sowohl dem etymologischen Sinne nach, als auch dem Begriffe nach, den man bisher in der wissenschaftlichen Psychologie aller Zeiten damit verband, ausschliesslich die Fähigkeit (allgemeine Begriffe zu bilden), die Beziehungen der Begriffe zu einander zu erkennen und daraus Schlüsse zu ziehen" (S. 16).

Und mit dem Vermögen der Intelligenz identificirt er Verstand und Vernunft, welche man freilich in neuerer Zeit vielfach als zwei Vermögen betrachtet, um dann jenes auch dem Thiere zuzuerkennen. Ohne Zweifel hat er darin vollkommen recht und wird auch recht behalten; sogar moderne Thierpsychologen pflichten ihm darin bei (S. 18). Etwas anders steht es mit seiner Erklärung des Instincts, und zwar deshalb hauptsächlich, weil dieselbe über den Rahmen des Wortlauts hinaus nicht ganz constant bleibt. „Was ist also Instinct?" fragt er, und antwortet sogleich:

„Er bedeutet das Princip der instinctiven (!?) Thätigkeiten. Diese sind aber Triebhandlungen, d. h. sie entspringen den natürlichen Neigungen des sinnlichen Strebevermögens. Da sie ferner von sinnlicher Empfindung und Vorstellung in ihrer Ausführung geleitet werden, sind sie im Gegensatze zu den Reflexbewegungen ‚willkürliche Thätigkeiten'. Anderseits unterscheiden sie sich von den intelligenten Handlungen dadurch, dass sie ohne Bewusstsein des Zweckes der betreffenden Thätigkeit erfolgen" (S. 19; vgl. S. 6).

Damit stimmt es überein, wenn er sagt:

„Nach dem Sinne, der sowohl der etymologischen Bildung des Wortes als auch der Bedeutung entspricht, die dieses Wort in der alten Philosophie hatte, bezeichnet Instinct somit einen sinnlichen Trieb, der zu Thätigkeiten anleitet, deren Zweckmässigkeit ausserhalb des Erkenntnissbereiches des betreffenden Subjectes liegt" (S. 21).

Abweichend von dieser Erklärung heisst es S. 20:

„Der Instinct bezeichnet also in erster und eigentlichster Bedeutung einen Trieb des sinnlichen Strebevermögens zu bestimmten Objecten und Thätigkeiten, deren Zweckmässigkeit ausserhalb des Erkenntnissbereiches des handelnden Subjectes liegt. An zweiter Stelle bezeichnet Instinct die Eigenthümlichkeit der sinnlichen Erkenntniss, durch welche jenes Streben geleitet wird: sie stellt dem sinnlichen Wesen das objectiv Nützliche als subjectiv angenehm vor und weist ihm zugleich auch den Gebrauch seiner körperlichen Organe zur Erreichung jenes Zieles an"; vgl. ebend. n. 4.

Und S. 26: „Instinct ist, in seinem tiefsten Wesen betrachtet, die erbliche, zweckmässige Anlage des sinnlichen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens im Thiere“ (als ob es beim Menschen keinen Instinct gebe). Und wiederum abweichend von beiden Erklärungen bezeichnet er (S. 27) jene erbliche Anlage des sinnlichen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens als „die eigentliche Wurzel des Instincts.“ Weshalb er in den beiden letzten Definitionen das Wörtchen „erblich“ beigefügt hat, ist nicht recht ersichtlich, zumal nach seiner ausdrücklichen Erklärung (S. 22; vgl. S. 8) die Erblichkeit nicht ein wesentliches, sondern ein bloses Hilfskriterium des Instincts ausmacht. Daneben sei jedoch hervorgehoben, dass er die Definition des Instincts, welche sich oben an zweiter Stelle befindet, als die eigentliche betrachtet und sie deshalb sowohl in der Erklärung der zweckmässigen Thätigkeiten der Thiere, als auch in der Widerlegung seiner Gegner verwerthet. Was sodann die Untersuchung der Frage betrifft, ob die Thiere bei ihren zweckmässigen Thätigkeiten nur von natürlichen Instincten geleitet werden, oder ob sie dabei zuweilen auch eine Intelligenz, und zwar eine solche im eigentlichen Sinne des Wortes, bekunden, so war es dem Vf. auf Grund seiner Special-Beobachtungen auf dem Gebiete des Thierlebens ein leichtes Spiel, die Bethätigung einer Intelligenz von seiten der Thiere auf der ganzen Linie ihres Thuns und Wirkens zu leugnen und die anthropomorphischen Deutungen der Thierseele, in denen die modernen Thierpsychologen schwelgen, glänzend und siegreich zu widerlegen, was übrigens dieser und jener seiner Gegner mit bezug auf andere auch aufrichtig eingesteht (S. 40 u. 50). Am meisten hat uns das 5. Kapitel gefallen, in welchem der Nachweis geführt wird, dass die allgemeinen Sinnesbilder, wie sie nicht blos den Menschen, sondern auch den Thieren zukommen, keine allgemeinen Begriffe sind, und dass darum die Thiere kein geistiges Abstractionsvermögen, also auch keine eigentliche Intelligenz besitzen, woraus unleugbar hervorgeht, dass „der Mensch das einzige intelligente Wesen der sichtbaren Schöpfung“ (S. VI) ist. Wir zollen dem verehrten Herrn Verfasser für seine „vorliegende kleine Schrift“ den herzlichsten Dank und wünschen ihr die weiteste Verbreitung.

Trier. **Dr. L. Schütz.**

Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins. Von Prof. Dr. Al. Otten. Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 1897.

Der Vf. dieser Apologie hat sich einer dankenswerthen Aufgabe unterzogen, indem er die anmaassenden Behauptungen Drews', eines schwärmerischen Anhängers Ed. v. Hartmann's, des Philosophen des Unbewussten, gründlich beleuchtete. Nicht als wenn das stolze Selbstbewusstsein A. Drews' der theistischen Weltanschauung wirklich gefahr-

drohend wäre, sondern weil viele, selbst katholische Theologen, sich davon imponiren lassen. Es zeugt doch von grosser Unkenntniss und bornirter Selbstüberhebung, wenn Drews behauptet, die Theisten hätten sich wenig Mühe gegeben, die Persönlichkeit des Absoluten zu beweisen, sie nähmen sie blos im Glauben an. Ref. wenigstens hat in seiner Theodicee und Apologetik bei den Gottesbeweisen gerade auf den Nachweis eines persönlichen Gottes den grössten Nachdruck gelegt, einen solchen von früheren Behandlungen allerdings so weit abweichenden Nachdruck, dass katholische Kritiker diese Methode beanstanden zu müssen geglaubt haben.[1])

Der Vf. behandelt seinen Gegenstand in folgenden vier Abschnitten: I. Theistische Anschauung über das Selbstbewusstsein Gottes. II. Allgemeine Einwendungen gegen den Theismus. III. Vergleich zwischen Bewusstem und Unbewusstem. IV. Bedingungen des Selbstbewusstseins.

Wie unreif, burschikos und cynisch die Speculation ist, welche Drews gegen den Theismus entwickelt, zeigt folgende Auslassung, die zudem nicht originell ist, sondern seinem Meister Hartmann entlehnt ist, der gleichfalls von Besessenheit der Seele durch die Gnade faselt.

„Die Annahme des absoluten Selbstbewusstseins neben und in den endlichen Individualbewusstseinen hebt das Verständniss der Möglichkeit innerlicher Beziehungen zwischen der Creatur und ihrem transscendenten Schöpfer vollkommen auf, die dann höchstens noch als der magische Hokuspokus des Besessenseins des einen persönlichen Geistes durch den anderen gefasst werden kann." [2])

Dagegen bemerkt der Vf. mit Recht:

„Hokuspokus dürfte dann eher vorhanden sein, wenn das Absolute sich bald gläubig vor sich selbst neigt, bald die Anbetung von sich selbst entgegennimmt, welches doch folgerichtig die pantheistische Alleinslehre zugeben muss."

In der That betet sich dann das Absolute selbst an und wird angebetet. Das Absolute ist jenes armselige Wesen, welches in seiner Noth Hilfe suchen muss, und wo? — bei sich selbst. Die Pantheisten behaupten, eine innigere Religiosität und tiefere Frömmigkeit zu besitzen als die Christen. Aber es liegt ja auf der Hand, dass nur zwischen Geist und Geist ein religiöser Verkehr stattfinden kann, dass insbesondere der arme Mensch nur bei einem persönlichen Gott und liebevollen Vater im Gebete Hilfe suchen und finden kann. Gottes Allmacht u. Weisheit vermag schon die innerlichen Beziehungen zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer herzustellen, deren Möglichkeit Drews nicht einsehen kann. Von der hypostatischen Einigung nicht zu reden, die freilich Hartmann in seiner frivolen Weise u. Unwissenheit ein Zusammenspannen zweier Naturen nennt, verbindet die Gnade und noch mehr die selige Anschauung in der allerinnigsten Weise mit dem dreieinigen Gotte, so dass sie an deren Göttlichkeit und Seligkeit theil hat, ohne die individuelle Selbständigkeit des Menschengeistes irgendwie zu beeinträchtigen.

---

[1]) Vgl. Vorwort zur 3. Auflage unserer *Theodicee*. — [2]) Die deutsche Speculation seit Kant ... II. S. 577.

Der Pantheismus kann sein Grunddogma von der Unpersönlichkeit des Absoluten nur durch die Behauptung stützen, dass das Bewusstsein nicht eine lautere Vollkommenheit darstelle. Vor dieser Behauptung schreckt nun die Philosophie des Unbewussten auch nicht zurück; richtet sich aber damit auch in den Augen eines jeden noch einigermaassen vernünftigen d. h. mit Selbstbewusstsein begabten Menschen. Ed. v. Hartmann behauptet, der Theismus fürchte,

„das höchste Wesen, welches man, um es möglichst zu ehren, nach Art der Scholastiker mit dem Inbegriff aller nur denkbaren Vollkommenheiten auszustatten wünschte, als desjenigen Vorzuges entbehrend denken zu sollen, der dem Menschengeiste als das höchste gilt."

Das Bewusstsein ist aber nach demselben Philosophen kein absoluter Vorzug, sondern nur ein relativer, nämlich für uns beschränkte Individuen.

„Ohne Frage ist für uns Menschen das Bewusstsein und Selbstbewusstsein ein Vorzug, aber doch nicht wie die vernünftige Intelligenz ein absoluter, sondern nur ein relativer, bedingter, d. h. es gilt uns nur deshalb als Vorzug, weil wir einmal innerhalb der Welt der Individuation und ihren Schranken stehen und behufs möglichster Förderung unserer individuellen Zwecke einer möglichst scharfen Sonderung unseres Selbst von anderen Personen und der unpersönlichen Aussenwelt bedürfen."

Drews erklärt es wenigstens als ganz unbewiesene und willkürliche Meinung, Persönlichkeit wirklich in jedem Falle für etwas so überaus Werthvolles zu halten. Michelet geht noch weiter; „Es ist und bleibt ein Egoismus des Individuums, das Bewusstsein für das Höchste anzusehen." Volkelt will den geringen Werth, ja den positiven Unwerth des Bewusstseins mit den biblischen Berichten über den Sündenfall nachweisen: denn erst durch die Sünde ist den ersten Menschen das Bewusstsein aufgegangen!

Solcher Wahnwitz ist einer ernsten Widerlegung nicht werth; aber der Vf. schlägt die Gegner mit ihren eigenen Waffen. Der evolutionistische Pantheismus fasst gerade das Bewusstsein als höchste Stufe der Entwickelung, selbst das Unbewusste drängt stetig vom Unvollkommenen zum Vollkommenen.

In noch frappanterer speciellerer Weise kommt Hartmann mit sich selbst in Widerspruch, wenn er die Intelligenz als reine Vollkommenheit anerkennt, dem Bewusstsein aber diese Vollkommenheit abspricht. Intelligenz ohne Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist gar nicht möglich. Wohl mag ein einzelner Gedanke ohne actuales (Selbst-)Bewusstsein auftreten können, aber zusammenhängendes denkendes Leben ist ohne Bewusstsein des Denkens unmöglich. Manche halten sogar Bewusstseinsact und und psychischer Act für identische Begriffe; aber darauf wollen wir uns nicht steifen: es handelt sich ja auch hauptsächlich um das Selbstbewusstsein, um das Bewusstsein des eigenen Ich. Ein solches ist freilich nicht immer actual bei jedem Denken vorhanden. Aber der Denkende

ist in jedem Augenblicke in der Lage, seine Aufmerksamkeit auf die subjective Seite seines Denkactes zu richten und in demselben sein Ich zu erfassen: das ist aber das actuale Selbstbewusstsein.

Ohne Selbstbewusstsein kann der Denkende gar keine Gewissheit, wenigstens keine reflexe, also eigentliche Gewissheit haben. In der Erkenntnisstheorie wird ja ausdrücklich gezeigt, dass alle Gewissheit auf der ersten Thatsache: „Ich bin", bezw. auf der Erkenntniss derselben d. h. auf dem Selbstbewusstsein beruht.

Die Unpersönlichkeitspantheisten werden wohl auch kaum bestreiten, dass der Denkende sein Ich erfassen kann, sie verstehen, wie Hartmann andeutet, unter dem Ich ein von anderen unterschiedenes Wesen; da nun das Absolute nicht von anderen unterschieden ist, so kann es kein Ich-, kein Selbstbewusstsein haben. — Aber es ist erstens doch ganz evident, dass die menschlichen Individuen unter sich verschieden und nicht das Absolute, sondern sehr beschränkte Wesen sind. Zweitens: wenn selbst das Absolute von der Welt nicht unterschieden wäre, so könnte und müsste es doch, wenn es denkt, sich selbst im Bewusstsein erfassen. Denn die Unterschiedenheit von Anderen macht nicht das Ich, sondern dieselbe ist eine Folge der Einheit des Ich. Wenn also neben dem Absoluten nichts Anderes existirt, so denkt und erfasst sich dasselbe in sich selbst ohne jenen Gegensatz zu Anderen: es erfasst sich als unterschieden vom Nichts.

Ist also das Selbstbewusstsein eine reine Vollkommenheit ebenso wie das Vernünftigsein, so darf sie dem Absoluten nicht fehlen, welches den Inbegriff aller Vollkommenheit in sich darstellt. Nicht also um es zu ehren, haben ihm die Scholastiker unter allen nur erdenkbaren Vollkommenheiten auch Selbstbewusstsein zuerkannt, sondern weil es eine Forderung der Vernunft ist, welche sie nicht, wie Hartmann den traurigen Muth hatte, zu vergewaltigen wagten.

S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata a Fr. Ignatio Jeiler O. M. Ad Claras Aquas. 1897.

Der hochverdiente Leiter der kritischen Herausgabe der Gesammtwerke des hl. Bonaventura beschränkt seine Thätigkeit nicht lediglich auf die kritische und litterarische Seite dieses Unternehmens, sondern als hervorragender Theologe behält er immer dabei sein Augenmerk auf die theologische, dogmatische Seite gerichtet. Darum verbindet er mit dem Texte des Seraphischen Lehrers nicht blos kürzere Bemerkungen, sondern legt in grösseren Excursen, Scholien und eigenen Broschüren die Lehre des grossen Theologen seines Ordens dar. In vorliegender Schrift holt er aber noch weiter aus, wie es allerdings die hohe Wichtig-

keit und grosse Schwierigkeit der Frage verdient; er legt die Principien des hl. Bonaventura über die Mitwirkung Gottes zu den Thätigkeiten der Geschöpfe vor: die völlige Abhängigkeit des Geschöpfes in seiner Thätigkeit von Gott und den vollen Bestand der geschöpflichen Freiheit unter dem allmächtigen Einflusse Gottes. Er vergleicht damit die entsprechenden Principien des hl. Thomas, wobei die berühmte *Quaestio* 3. *de potentia* a. 7. („locus quidem insignis s. Thomae" p. 86) in Betracht kommt, und findet eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen den beiden grossen Scholastikern, und damit eine befriedigende Lösung des grossen Problems nach ihren Principien:

„Salvae igitur et integrae maneant duo fundamenta religionis et morum, et simul confiteamur, hominem esse suarum actionum dominum atque vere movere et determinare seipsum, et nihilominus a prima et immediata omnium actionum causa ita dependere in essendo et in operando, ut sine illa praemovente non possit transire de potentia ad actum." p. 91.

Bei dem hl. Bonaventura kommen zwei Gedanken vor, welche vielleicht zu der Lösung der betreffenden Frage einen wichtigen Beitrag liefern können. Erstens fasst er mit Alexander v. Hales die freie Entscheidung als etwas mehr Passives, als eine receptive Thätigkeit: Der Wille lässt sich von der Gnade erfassen, oder weist den Gnadenbeistand ab. Auch Scheeben hat in seiner Dogmatik diesen Gedanken weiter ausgeführt und damit eine befriedigendere Erklärung der Freiheit unter der Allmacht der Gnade zu finden geglaubt. Der zweite Punkt, der beim hl. Bonaventura schärfer als beim hl. Thomas hervortritt, ist die Einwirkung Gottes auf den geschöpflichen Geist durch die Ideen.[1]) Man hat diese schöne Lehre des hl. Bonaventura vielfach verkannt, sogar in ontologistischem Sinne gedeutet: er hält sich aber dabei nur an den hl. Augustinus, der wohl vielleicht etwas zu viel dem Platonismus eingeräumt haben mag, aber im wesentlichen eine nicht blos erhabene, sondern auch tief begründete Wahrheit vorträgt, wenn er das Schauen der Wahrheit in der Gottheit einzuschärfen nicht müde wird. Man kann doch nicht in Abrede stellen, dass Aristoteles in seiner Polemik gegen Platon auf einen Standpunkt gelangt ist, welcher der Macht der Ideen nicht ganz gerecht wird. Woher kommt denn jene Allgewalt der Wahrheit auf unseren Geist, wenn nicht durch die substantiale Wahrheit? Die Wahrheit, die Ideen sind in sich höchst ohnmächtig, in der wirklichen Welt sind sie Nichts, können also auch da keine Macht ausüben, am allerwenigsten eine absolut unwiderstehliche Gewalt. Die ideale Wahrheit muss also mit der realen Urwahrheit in einer so innigen Ver-

[1]) P. Jeiler handelt darüber eigens in Scholien zum I. Bde. der neuen Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura. Besonderer Beachtung werth ist aber für diesen Punkt die *Qu. disp. de Scientia Christi* im V. Bde. (p. 1—16) dieser Ausgabe.

bindung stehen, dass es eigentlich Gott ist, welcher durch die Wahrheit auf unseren Geist wirkt.

Damit erhält man auch eine unwiderlegliche Grundlage für eine *praemotio physica*. Wenn nämlich zu deren Begründung gewöhnlich die absolute Contingenz und Indifferenz der geschöpflichen Ursache hervorgehoben wird, so kann man dagegen bemerken: Allerdings ist die Potenz aus sich subjectiv indifferent für die Thätigkeit, sie bedarf eines Anstosses: derselbe ist aber ja mit der Einwirkung des Objectes gegeben; dasselbe specificirt nicht blos die Fähigkeit, sondern ermöglicht auch den Uebergang von der Ruhe zur Bewegung. Diesem Einwand begegnet man dadurch ganz entscheidend, dass man auf den Zusammenhang des Objectes mit Gott hinweist. Das Object in seiner Idealität kann eine reale Einwirkung nur durch das existirende Urwahre und Urgute ausüben. Dem Objecte kommt dem Verstande und Willen gegenüber allerdings eine *praemotio* zu: aber real-physisch nur durch Gott, und so muss allerdings eine göttliche Vorherbewegung inbezug auf die geschöpfliche Thätigkeit angenommen werden.

Die Wunder Jesu in ihrem inneren Zusammenhang. Betrachtet von Fl. Chable. Freiburg, Herder. 1897. (Strassburger theologische Studien. II. Bd. 4. Heft.)

Diese Studie bietet mit einigen Modificationen und Kürzungen seitens der Redaction der »Strassb. theol. Studien« den Inhalt einer Doctor-Dissertation, welche der jugendliche Verfasser, durch seinen frühzeitigen Tod an der vollständigen Druckfertigstellung verhindert, vor seinem Ableben der genannten Zeitschrift zur Verfügung stellte.

Die darin ausgeführte Idee, den inneren Zusammenhang der Wunder Christi darzulegen, rührt vom Vertreter des apologetischen Fachs an der Universität Würzburg her, und war ganz gewiss einer eingehenden Bearbeitung sehr werth. Denn

„der Grund, weshalb die Gegner ohne Ausnahme die Wunder des Herrn so wenig zu würdigen verstehen, liegt hauptsächlich darin, dass sie ihren inneren Zusammenhang sowohl unter sich als mit der Lehre und Person Jesu verkennen und jedes einzelne Wunder als zufällige, in der Phantasie späterer Zeiten entstandene oder von Anfang an erdichtete, dem eigentlichen Inhalte des Lebens fremde, ganz werthlose Zuthat betrachten." (Vorw. d. Red. VI.)

Die damit gestellte Aufgabe ist allerdings keine leichte, und es dürfte eine adäquate Lösung derselben die Kräfte eines angehenden Doctors übersteigen. Indes, wenn man das hier allerdings aus angeführten Gründen nicht vollständige Gebotene zu grunde legen darf, dürfte der Vf. bei längerem Leben und weiteren Studien seiner Arbeit wohl gewachsen gewesen sein. Dabei zeigt er in seinen Urtheilen eine sehr

wohlthuende bescheidene Zurückhaltung, wie man sie nicht in allen Inaugural-Dissertationen antrifft. Als Beispiel führe ich seine Beurtheilung der Besessenheit an. Er referirt einfach die zwei mit dem katholischen Glauben vereinbaren Ansichten über die Natur der Teufelsaustreibungen und erklärt, dass beide theologisch und dogmatisch nicht beanstandet werden können, zweifelt aber mit Recht, ob die blose Erregung von Krankheiten durch den Teufel nach den Regeln einer gesunden Exegese unter der Besessenheit verstanden werden könne.

Seinem Zwecke entsprechend legt der Vf. eine von den gewöhnlichen Eintheilungen der Wunder abweichendes Schema zu grunde: 1. Die wunderbaren Liebeswerke Jesu. 2. Die Wunder zur positiven Gründung seines Gottesreiches. 3. Die Wunder zur Ueberwindung der Feinde seines Wirkens. 4. Die wunderbaren Realweissagungen Jesu.

Die chronologische Folge der Wunder gibt er nach einem sehr bewährten Führer, nach der Aufeinanderfolge, welche J. Grimm in seinem „Leben Jesu" zu grunde gelegt und in der „Einheit der Evangelien" näher begründet hat.

Eine „Kritik" über die verdienstvolle Arbeit dürfte bei den eigenthümlichen Umständen ihrer Veröffentlichung nicht wohl am Platze sein. Um aber dem Leser doch ein annäherndes Bild von ihren Leistungen zu geben, geben wir das Endergebniss des Vf.'s mit seinen eigenen Worten:

„Seine Wunder, dahin können wir die Resultate unserer Betrachtung zusammenfassen, sind nicht fromme Sage, nicht Mythus noch Menschenwerk; sie sind so gross, so bedeutsam und heilig, dass sie nur aus göttlicher Wirkursächlichkeit erklärt und nur auf göttliche Zweckursächlichkeit zurückgeführt werden können, wahrhaft Thaten des Eingebornen des Vaters, der als lebenbringender, leitender Gedanke und thatkräftiger Wille Logos für alle Zukunft ist, der als Lehrer unübertroffen und als Wunderthäter unvergleichlich, als höchste Sonne der Wahrheit und Heiligkeit allen in seinem Namen und zu seinem Zwecke Wirkenden von seinem Lichte, seiner Kraft und seiner Wärme mittheilt zur vollkommenen Realisirung des Reiches Gottes durch die vollkommene Vergeistigung der Natur und die allseitige Gottverähnlichung der Menschheit im Diesseits wie durch die einstige höchste Gottvereinigung im jenseitigen Leben. Weit davon entfernt, eitles Schaugepränge zu sein, waren die Wunder Jesu dazu bestimmt, dem Körper Heil, der Seele Befreiung von der Sünde und neues Leben zu bringen; sie wurden gewirkt, in den Menschen Glauben, Vertrauen und Liebe zu Gott zu erwecken, ihnen Muth und sittliche Kraft im Kampfe gegen den Feind des Heiles einzuflössen. Und wahrlich! stärker als die Sünde erwies sich die Gnade und Wahrheit, deren sichtbare Erscheinung die Wunder des Herrn geworden, der seine Herrlichkeit als Gottessohn in ihnen und durch sie nach dem Worte des Apostels offenbarte: *Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae et veritatis* (Joh. 1, 14)."

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Kriteriumsfrage.

(Schluss.)

Diese ebenso sinn- wie erfolglosen Bemühungen der Philosophie, den Menschen belehren und ihm sagen zu wollen, was er für wahr zu halten habe und was nicht, wurzeln aber in der althergebrachten materialistischen Vorstellung von dem erkennenden „Apparat", welcher der Controle bedürfe. Diese Vorstellung ist aufzugeben und auf die Controle, die ja doch nur wieder von einem „Apparat" ausgehen könnte, zu verzichten. Jeder einzelne „Apparat" controlirt sich selber, und zu einer generellen Superrevision, wie sie in der Kriteriumslehre angestrebt wird, ist die Philosophie weder berufen noch befähigt; sie thut genug, wenn sie diesen Sachverhalt klar darlegt, dabei den Vorgang des Erkennens richtig angibt und die etwaigen Bemängelungsversuche, die gegen die Wahrheit oder Zuverlässigkeit des menschlichen Erkennens vorgebracht werden, entkräftet. Das letzte aber fordert keine besondere Arbeit; sobald den beiden ersten Erfordernissen Genüge geschehen ist, sind die Bemängelungsversuche *ipso facto* widerlegt, da diese immer auf einer unrichtigen Auffassung vom Vorgang des Erkennens oder, was hiermit wesentlich zusammenfällt, auf einer unrichtigen Erhebung des Urtheils beruht, welches der Erkennende — d.h. also hier der Mensch *in genere* — über das betreffende Erkenntnissobject fällt. Wird dieses Urtheil richtig erhoben, dann kann sich ja ein nachweisbarer Fehler in demselben, also eine nachweisbare Abweichung von der objectiven Wirklichkeit, gar nicht finden, weil es selber maasgebend für unsere Kenntniss der Wirklichkeit ist. Auch zeigt sich bei richtiger Erhebung jenes Urtheil als so enthaltsam, dass jeder Fehler ausgeschlossen ist. Aber darin liegt eben der Uebelstand und der hauptsächlichste, wo nicht der einzige Grund aller Bemängelungen des Erkennens: man ist zu voreilig in der Erhebung des fraglichen Urtheils; gestützt auf eine gewisse althergebrachte Theorie und auf gewisse misverstandene Ausdrücke lässt man den Menschen allerlei urtheilen und behaupten, was diesem in Wirklichkeit durchaus fern liegt.

In den vorstehenden Ausführungen wird ohne Zweifel kein Punkt so schweren Anstoss erregen, als die unkritische Forderung, dass der Erkenntnisstheoretiker den Vorgang des Erkennens nur einfach anzugeben, um die Wahrheit des Erkennens sich aber nicht zu kümmern habe. Wie kann denn — so wird man fragen — das natürliche Erkennen ohne jede Prüfung als vollgiltige Wahrheit hingenommen werden? Heisst das nicht aller Vorsicht und wissenschaftlichen Gründlichkeit geradezu Hohn sprechen?

Ich erwidere darauf, dass ich durchaus nicht jede Prüfung über die Wahrheit des natürlichen Erkennens ausgeschlossen wissen will oder für überflüssig erkläre; im Gegentheil, je sorgfältiger und gründlicher dieselbe vorgenommen wird, desto besser. Es fragt sich nur, wer die Prüfung vorzunehmen habe, der Philosoph oder der Erkennende selbst in jedem Einzelfall. Ein höheres Erkenntnissvermögen besitzt ersterer ja nicht, und den jedesmaligen Einzelfall hat er gar nicht einmal vor Augen. Trotzdem aber — will er sich die Prüfung vorbehalten? Man mache sich den Fall nur erst recht klar, so wird man über die Vorsicht und Gründlichkeit, wie sie hier vom Gegner gefordert wird, ein wenig schmeichelhaftes Urtheil fällen. Ich nehme an, jemand erkläre eine Sache für „evident." Damit erklärt er sie bekanntlich dem Sprachgebrauche gemäss für sicher wahr. Nun fällt ihm der Philosoph in's Wort und spricht: Du irrst Dich; sicher ist die Sache einstweilen noch nicht, erst muss ich sie prüfen, dann kann sie (eventuell) als sicher gelten. — Ist das Vorsicht und Gründlichkeit? Wie gesagt, auf ein besseres Erkenntnissvermögen kann der Philosoph sich nicht berufen, und den vorliegenden Fall kennt er noch gar nicht. Dennoch aber behauptet er dreist, der Erkennende sei im Irrthum. Nun aber weiter. Jetzt wird „geprüft." Wie geschieht das? Aus allen Einzelfällen des menschlichen Erkennens hat der Philosoph sich eine Regel abstrahirt, die er für das „Kriterium" erklärt; diesen Prüfstein der Wahrheit wendet er nun rückwärts auf den vorliegenden Fall wieder an, und so erfolgt denn schliesslich der entscheidende Urtheilsspruch, durch den das natürliche Erkennen wissenschaftlichen Curs, ja den Charakter der Unfehlbarkeit erhält! Gewiss eine recht sonderbare Art von Vorsicht und Gründlichkeit!

Indes — ein mildernder Umstand soll hierbei nicht verschwiegen werden. Das Gesagte gilt nämlich nur für die philosophische Theorie, nicht für die philosophische Praxis. In der Praxis bleiben die Herren beim natürlichen Erkennen ruhig stehen. Auf dem natürlichen Erkennen beruht jeder Satz, den sie in ihren Büchern schreiben, gerade so gut, wie jede Behauptung, die sie im gewöhnlichen Leben aussprechen, und von einer besonderen Prüfung, einer Extra-Prüfung durch philosophische Superrevision ist bei keinem derselben die Rede; es genügt, dass ihnen selbst, ihrem persönlichen natürlichen Erkennen die betreffende Sache einleuchtet. So ist die Art, wie die philosophischen Schriften entstehen, augenscheinlich eine höchst „unkritische"; da Satz für Satz auf „ungeprüftem" natürlichem Erkennen beruht, aber das beunruhigt ihre Verfasser nicht im mindesten; leichten Herzens übernehmen sie die Verantwortung für die objective Wahrheit alles dessen, was sie geschrieben haben. Nicht als ob sie dasselbe für unfehlbar erklärten; nein, sie sind bereit, jede etwaige bessere Belehrung willig anzunehmen, aber bis dahin halten sie, gestützt auf ihr natürliches Erkennen, an der objectiven Wahrheit all ihrer Aufstellungen fest. Kurz, das früher Gesagte findet auf die philosophische Praxis keine Anwendung. An ihr finden wir überhaupt nichts zu tadeln; nur das Eine vermissen wir: dass sie einer Theorie unterstellt wird, die zu ihr passt. Denn die Herren Philosophen müssen doch ihr praktisches Thun und Lassen auch wissenschaftlich rechtfertigen können. Möge also für Uebereinstimmung zwischen Theorie und Praxis gesorgt werden. Möge das „natürliche" Erkennen, auf der alle Praxis beruht, auch in der Theorie die entsprechende Würdigung finden. Schwerlich

wird dann neben ihm für das „philosophische“ Erkennen noch ein Plätzchen übrig bleiben, oder wenn doch, dann wird dieses Plätzchen oben sein und nicht unten. Das philosophische Erkennen, wenn man überhaupt von einem solchen reden will, beruht auf dem natürlichen, so zwar, dass es vollständig in sich zusammenbricht, sobald es dieser Grundlage beraubt wird, und dass es von jeder Erschütterung der letzteren selber mit betroffen wird. Leider aber gerirt sich dasselbe in den philosophischen Schriften meistens so, als ob es berufen sei, das natürliche Erkennen zu completiren und ihm erst vollen, sicheren Halt zu geben. Auf solche Weise unterminirt es seine eigene Grundlage und verliert damit selber allen Werth, wird zum leeren, widerspruchsvollen Gerede. Das eben ist der Fehler des Kriticismus, den man doch bekämpfen will. Möge man also zunächst selber aus den Banden des Kriticismus, diesen alten Banden, sich befreien.

Nun aber achte man noch auf Folgendes. Mit dem Kriticismus der neueren Philosophie ist der glaubenswidrige Idealismus eng verknüpft, oder besser gesagt, *ipso facto* gegeben. Denn derselbe besteht ja eben in nichts anderem, als in der minderwerthigen Taxirung des natürlichen Erkennens. Wenn nämlich das, was wir mit den Augen sehen, und mit dem gesunden Verstande einsehen, ohne weiteres als volle Wahrheit gelten darf, dann ist der idealistischen Verirrung gründlich vorgebeugt. Unser Sehen und Einsehen, also das natürliche Erkennen braucht dabei keineswegs als unfehlbar zu gelten, sondern nur insoweit als richtig, dass es gilt, bis es durch Gegenbeweis umgeworfen wird. Ein solcher Gegenbeweis wird den Idealisten niemals gelingen. Wenn hingegen das natürliche Erkennen zu seiner vollen Geltung noch erst des Richtigkeitsbeweises bedarf, dann ist der Idealismus nicht mehr abzuwenden. Wir haben für die ganze realistische Position nichts weiter einzusetzen, als das natürliche Erkennen. Was sollten wir auch weiter noch haben können? Das natürliche Erkennen ist das einzige, welches es gibt, und welches, wenn man daneben noch von einem „philosophischen“ redet, jedenfalls dessen Grundlage bildet. Muss also das natürliche Erkennen noch erst bewiesen werden, dann kann das philosophische nicht zu Hilfe genommen werden, vielmehr steht dieses dann ebenfalls beweislos da. Dennoch aber verlangen die Idealisten mehr als das natürliche Erkennen. Denn dass dieses gegen sie spricht, das wissen sie selber auch — ihre eigene Natur zwingt sie ja dazu, dies anzuerkennen. Was also verlangen sie? Nun, eben die vorhin erwähnte andere Species, die — als solche wenigstens — gar nicht existirt, und die sie also auch nicht finden können, weswegen sie denn aus ihrem Idealismus eben auch nicht heraus kommen. Um diese Leute zu retten, ist nöthig, dass man sie über die Utopie aufklärt, der sie nachjagen; man muss ihnen zeigen, dass sie das, was sie suchen, im natürlichen Erkennen schon besitzen. Der Irrthum, der ihnen begegnet, ist nicht sowohl (in erster Linie) ein philosophischer, als vielmehr ein psychologischer. Sie besitzen bereits ein durchaus tadelloses Wissen um all die Dinge, an denen sie dennoch zweifeln bezw. zu zweifeln sich einbilden oder „theoretisch“ zweifeln, und sie kennen auch dieses Wissen, aber sie halten es eben nicht für tadellos. Gut, so sollen sie sagen, was sie denn dagegen einzuwenden haben. Offenbar ist das doch ihre Pflicht, und der Realist hat dann nichts weiter zu thun, als diese Einwendung zu widerlegen. In Wirklichkeit aber fordern umgekehrt sie den Beweis, den Beweis nämlich für die Richtigkeit des natürlichen

Erkennens, und da dieser seiner Natur nach unmöglich ist, so ist es auch unmöglich, die Idealisten zu widerlegen, so lange man ihnen gutwillig die Defensive überlässt. Um ihnen diese aber zu entreissen, ist es durchaus nothwendig, mit der alten Kriteriumslehre aufzuräumen, und das ist denn auch der Hauptgrund, warum ich die Besprechung der Kriteriumsfrage für wichtig halte. Ausserdem dürfte, um die idealistischen Einwendungen gegen das natürliche Erkennen zu widerlegen, eine Revision der alten Wahrnehmungstheorie nicht ferner zu umgehen sein. Doch davon weiter unten.

Wenden wir uns nun dem von Linsmeier zur Sprache gebrachten Falle zu, so kann ich mich da auf wenige Bemerkungen beschränken.

Zunächst leuchtet ein, dass alle Schwierigkeit hier im Kriteriumscharakter der Evidenz beruht, auf welchen Riccioli nach der damals noch allgemein herrschenden Auffassung mit Recht sich berufen konnte. Sieht man von diesem Charakter ab, dann wog die in's Treffen geführte Evidenz nicht schwerer als die Gründe, auf denen sie beruhte, und deren Widerlegung keineswegs für immer ausgeschlossen war.

Bezüglich der gewöhnlich vorgebrachten Erklärungsgründe bei irriger Evidenz drückt L. sich sehr reservirt aus, und er thut wohl daran. Er sagt: „Diese und ähnliche Antworten mögen in den weitaus meisten Fällen befriedigen, aber in allen können sie es nicht." Ob sie also wirklich in den übrigen Fällen befriedigen, das lässt L. dahingestellt; ich gehe nur noch etwas weiter und sage: sie können es überhaupt nicht, in keinem Falle. Höchstens könnte hier der Fall ausgenommen werden, der aber auch nur scheinbar hierhergehört, dass jemand aus Unbekanntschaft mit dem Sprachgebrauche etwas für evident erklärt, was ihm thatsächlich nicht evident ist. Da liegt eben die Thatsache der Evidenz gar nicht vor, und so braucht also auch die darauf gebaute Schlussfolgerung nicht zuzutreffen.

Anders verhält sich die Sache in den Fällen, wo thatsächlich eine Evidenz vorliegt, die auch — um den überflüssigen Zusatz noch beizufügen — wirklich zwingend, aber dennoch irrig ist; da bedarf es einer Erklärung, d. h. es muss angegeben werden, wie sich dieser Irrthum mit dem infallibelen Kriteriumscharakter der Evidenz vereinigen lässt. Nebenbei kann auch der Irrthum selber erklärt werden durch Angabe seiner Entstehung, aber die Hauptsache ist, dass gezeigt wird, warum aus dem Irrthum kein Schluss gegen die Zuverlässigkeit des Kriteriums gezogen werden dürfe. Nun aber beschränken sich doch die vorgeblichen Erklärungsgründe darauf, dass sie den Irrthum selber erklären durch Angabe seiner Entstehung. „Die Evidenz", so sagt man, „lag nicht in der Sache, sie wurde nur behauptet, manchmal aus hartnäckiger Voreingenommenheit, ein andermal aus Leichtfertigkeit, öfter auch, weil der Gegenstand nicht ernstlich untersucht, vielleicht nach einem oberflächlichen Einblick in die Sache sogar jede weitere Untersuchung für überflüssig erachtet wurde. Bisweilen kommt es auch vor, dass Jemand zwar eine wirklich evidente Sache erkennt, aber sein Urtheil infolge zu geringer oder nicht allseitiger Aufmerksamkeit nicht genau der Erkenntniss gemäss zum Ausdruck bringt. . . . Endlich geschieht es auch manchmal, dass sich Jemand durch die Evidenz der Folgerichtigkeit verleiten lässt, diese Evidenz auf die Folgerung selbst zu über-

tragen." (S. 107.) Man sieht, hier wird durchweg nur der Irrthum selber erklärt durch Angabe seiner Entstehung, aber die Hauptsache fehlt, es wird nicht gesagt, warum aus dem Irrthum kein Präjudiz gegen das Kriterium erwachse, für welches doch die blose Thatsache der (zwingenden) Evidenz genügen muss, wenn nicht allen Zweifeln Thor und Thür geöffnet werden soll. Dass die Evidenz „in der Sache" liegen muss, damit lässt sich nichts anfangen, so lange man nicht weiss, wann sie denn dort liegt. Das Ganze läuft darauf hinaus, dass gesagt wird: nur diejenige Evidenz bildet das *infallibile criterium*, bei deren Entstehung sich kein Irrthum eingeschlichen hat, oder auch: die sich nicht hinterher als falsch erweist.

Ein weiterer Erklärungsgrund aber, auf den L. am Schlusse seines Artikels bezug nimmt, verdient unsere besondere Beachtung. Es werde, so sagt er, „darauf hingewiesen, dass es sich bei den Anticoppernicanern um das Sehen und Beurtheilen einer Bewegung im Raume handelte, und dass die örtliche Bewegung nicht *obiectum proprium* der Gesichtswahrnehmung sei. Wenn hierbei Irrungen vorkommen, so soll dadurch das Kriterium der Evidenz nicht beeinträchtigt werden." Auch hier lässt er es vorsichtiger Weise „dahingestellt, ob mit dieser Antwort die Schwierigkeit in befriedigender Weise gelöst ist oder nicht." Sie ist es in Wirklichkeit nicht, denn wenn das Kriterium der Evidenz für das sichere Erkennen nothwendig sein und die ohne dasselbe nicht vorhandene Sicherheit schaffen will, dann muss es das eben auch thun und nicht umgekehrt allen möglichen Zweifeln die Thüre öffnen, wie das doch der Fall ist, wenn nicht die blose Thatsache der Evidenz genügt. Im übrigen hörten wir schon, dass das Sicherheitschaffen nicht Sache des Philosophen, sondern in jedem einzelnen Falle persönliche Sache des Erkennenden ist, der als vernünftiges Wesen immer für die Sicherheit sorgt, welche ihm *hic et nunc* genügt. Auf solche Weise geht nun allerdings die Unfehlbarkeit verloren; aber es bleibt doch diejenige Sicherheit des Erkennens übrig, mit der wir im Leben auskommen. Kommen wir aber im Leben damit aus, warum nicht auch in der Theorie? Die Theorie soll doch dem Leben entnommen werden. Geschieht das, dann muss und wird jeder mit ihr zufrieden sein; denn niemand wird doch eine Theorie verwerfen, die er selbst durch sein Thun und Lassen fortwährend approbirt.

Doch dies nur nebenher. Was uns an dem in Rede stehenden Erklärungsversuche besonders interessirt, ist der in ihm liegende Fingerzeig zur Auffindung der richtigen Wahrnehmungstheorie. Wir hörten, dass die sinnliche Wahrnehmung, um zuverlässig zu sein, nicht hinausgehen dürfe über das *obiectum proprium*. Nun aber fragt sich: was ist dann *obiectum proprium* bei den einzelnen Sinnen? Wird diese Frage richtig gelöst, so ist die richtige Wahrnehmungstheorie *in nuce* fertig, und man hat dann auch nicht mehr nöthig, die Zuverlässigkeit der Sinnesmeldungen auf die „normalen Fälle" zu beschränken, wie dies in der alten Theorie geschieht. Wie fatal diese Einschränkung ist, liegt ja wohl auf der Hand. Wir kennen ja die normalen Fälle nicht anders als durch die Sinne, deren Zuverlässigkeit also schon vorausgesetzt wird. Auch kann das teleologische Argument, dass die Sinne auf die normalen Fälle „berechnet" seien, offenbar nicht zu Hilfe herangezogen werden, da keine Speculation möglich ist, so lange die Zuverlässigkeit des Sinnenzeugnisses, diese unterste Basis alles Wissens und Erkennens, in Frage steht. Zu solchen Argu-

menten, sollte ich meinen, könnte doch nur die peinlichste Verlegenheit treiben. Dieser Verlegenheit aber entgeht man vollständig, wenn das *obiectum proprium* richtig bestimmt wird; es findet sich dann nämlich, dass die Beschränkung auf die normalen Fälle ganz überflüssig ist. So oft eine sogen. Sinnestäuschung vorkommt, hat das Object der Meldung noch eine Beimischung, die ausgeschieden werden muss, um das *obiectum proprium* zu finden. Die einfache, reine Sinnesmeldung ist niemals falsch, auch in den anormalsten Fällen nicht. Und wie lautet sie? Darüber mag jeder sein eigenes Bewusstsein zu Rathe ziehen. Bei einer Meldung eines Sinnes werden wir immer nur gewahr, dass ein Grund vorhanden sei, der die betreffende Sinnesreaction in uns bewirke. Nicht einmal, dass der Grund „draussen" sei, werden wir gewahr; er kann sich auch, wie z. B. beim Ohrensausen, im eigenen Körper befinden. Wir werden nur gewahr, dass jene Reaction keine spontane, sondern eine uns abgezwungene ist, und nur in diesem Sinne verlegen wir sie nach „aussen". Man wolle nur immer recht beachten, dass hier von einer einzigen, absolut isolirten Sinnesmeldung die Rede ist. So ergibt sich die Theorie der „nackten Grundsetzung" im Gegensatz zur alten „Bildertheorie", bei welcher das *obiectum proprium* bei weitem nicht rein genug herausgeschält war, ganz von selbst. Der „nackte Grund" ist das letzte Element des ganzen „Weltbildes", wie es aus der Combination aller Sinnesmeldungen und der gehäuften Meldung jedes einzelnen Sinnes zuletzt entsteht. Und eben deshalb ist gegen die Richtigkeit dieses „Weltbildes" nichts einzuwenden, weil es aus lauter richtigen Einzelheiten besteht. Die Richtigkeit zu beweisen ist hier nicht nothwendig; hat der Idealist Einwendungen, so möge er sie beweisen und dabei zusehen, wie er es fertig bringen will, das natürliche Bewusstsein zu entkräften.

Zum Schlusse möchte ich mir hier noch ein paar polemische Bemerkungen gestatten, die geeignet sein dürften, das Gesagte noch mehr zu verdeutlichen.

Dr. Al. Schmid sagt: „Die Ansicht von Isenkrahe, dass unser Bewusstsein vermöge eines sogen. »Grundsetzungsactes« auf instinctive Weise nur die primären Eigenschaften der Körper in's Ansich versetze, nicht die secundären als solche (abgesehen von ihrem Grunde), entspricht dem thatsächlichen Stande unseres Bewusstseins nicht. Wir projiciren diese beiderlei Affectionen in's Ansich." [1]) Damit stellt S. sich durchaus auf den idealistischen Standpunkt. Denn wenn es wahr ist, dass unser Bewusstsein „Affectionen" in's Ansich versetzt, dann ist dieses Bewusstsein eben ein irriges, und wenn das hier der Fall ist, dann ist überhaupt auf das menschliche Bewusstsein kein Verlass mehr; immer muss dann dessen Wahrheit zuerst untersucht werden, was doch ganz unmöglich ist, da das Bewusstsein selber die Grundlage und den Ausgang aller Untersuchung bildet. Alsdann ist es auch unzulässig, im Bewusstsein eine Scheidung vorzunehmen und die „inneren Thatsachen" des Bewusstseins ohne Anstand gelten zu lassen, die äusseren nicht. Wir verlegen jene Thatsachen nach innen, aber sind sie deswegen auch dort? So schwankt jetzt die unterste Basis alles Wissens und Erkennens. Unzweifelhaft waltet bei dieser Scheidung die Vorstellung ob, das Innere sei uns doch nahe genug, und so könnten wir es eher erkennen als das entfernte Aeussere, bei dem gar nicht abzusehen sei, wie wir

[1]) Erkenntnisslehre. Freiburg, Herder. II. S. 148.

dessen habhaft werden könnten. Aber wie gesagt: ist denn das nahe Geglaubte wirklich nahe? Und ferner: wer sagt uns, dass die Wahrnehmung des Entfernten schwieriger oder schwerer zu erklären sei? Das kommt uns so natürlich und selbstverständlich vor, aber wir stützen uns dabei doch nur auf die Erfahrungen, die wir im Leben gemacht haben und die hier nicht vorausgesetzt werden dürfen.

Im übrigen gebe ich zu, dass wir in unserem Bewusstsein nicht nur die primären, sondern auch die secundären Qualitäten den Dingen „an sich" beilegen, aber damit wollen wir doch nichts weiter sagen, als dass es ihnen eigen sei, die betreffenden Affectionen in uns zu bewirken. Diese Qualitäten sind eben relativer Natur, und etwas anderes als die jedesmalige Relation zu uns schreiben wir den Dingen auch nicht zu. Namentlich geschieht dies nicht bei der ersten Wahrnehmung; wir verlegen da die wahrgenommenen Dinge gar nicht einmal „nach aussen" als nur in dem oben angegebenen Sinne. Ein Blindgeborener, dem man die Augen durch eine Operation öffnet, greift, sobald er Aussendinge wahrnimmt, zuerst nach seinen Augen. Selbst das Wort „projiciren" passt da also noch gar nicht; es fusst erst auf oftmaligem Sehen unter gleichzeitiger Ortsveränderung und Bethätigung der übrigen Sinne. Etwas anders verhält es sich mit den primären Qualitäten (Ausdehnung, Grösse, Bewegung). Wohl ist es auch hier nur eine Beziehung, welche wir wahrnehmen, aber eine solche, die nicht lediglich zwischen den wahrgenommenen Dingen und uns (unserem Körper), sondern auch zwischen den körperlichen Dingen unter einander besteht. Die zeitlichen Verhältnisse werden überhaupt nicht wahrgenommen — dieses Wort im gewöhnlichen Sinne genommen —, sondern nur intellectuell erkannt; sie beruhen auf dem creatürlichen Charakter der Dinge, welche das ihnen eigenthümliche Sein, dieses „Fortwähren" continuirlich vom Schöpfer beziehen, der dadurch zum „Erhalter" wird.

Endlich muss ich mich auch entschieden dagegen verwahren, dass mein Standpunkt der „gemässigte" Realismus sei.[1]) Meines Erachtens ist hier, wo es sich um ein Princip handelt, alle „Mässigung" sehr vom Uebel. Ein gemässigter Realismus ist eben so unhaltbar und unmöglich, wie wenn man von einem gemässigten Katholicismus reden wollte, der darin bestände, die Lehren der Kirche nur „mit Auswahl" anzunehmen. Einer solchen Halbheit gegenüber stimme ich den modernen Vertretern des antik-scholastischen Realismus bei, deren Grundanschauung dahin geht, dass sie „den aristotelisch-scholastischen Realismus wieder aufgenommen wissen wollen, doch mit Anerkennung all derjenigen Ergebnisse, welche durch die modernen Forschungen auf dem Gebiete der Sinnesphysiologie und Psychophysik sich als unzweifelhafte Thatsachen herausgestellt haben und in den Gesammtrahmen jenes Realismus sich bestens einfügen. ... Die Leugnung der Objectivität der secundären Sinnesqualitäten — so wird von dieser Seite gesagt — führe unrettbar in einen allgemeinen Illusionismus und Skepticismus hinein; wenn nämlich die Objectivität von Farbe, Ton, Wärme, Kälte, Geruch und Geschmack der Körper eine Täuschung sei, warum nicht ebenso die Objectivität der Ausdehnung, Gestalt, Bewegung der Körper, ja diese selber? So werde die gesammte Sinneswelt in ein bloses Traum- und Nebelbild aufgelöst."[2]) Diesen Standpunkt theile ich vollkommen[3]), und nur

[1]) A. a. O. I. S. 137. — [2]) A. a. O. I. S. 128. — [3]) Vgl. die Einleitung zu „Idealismus und Realismus", worin es heisst: „Wir lassen die Wahrheit des

die Art, wie derselbe heutzutage begründet wird, scheint mir verfehlt. Man kann sich dabei nicht auf teleologische Argumente berufen, wie das zu geschehen pflegt. Mit solchen Argumenten kann man Ungläubige bekämpfen, die in der Anerkennung des Sinnenzeugnisses mit uns auf gleichem Boden stehen, aber diesen Boden selber kann man nicht teleologisch sicherstellen, so wenig wie theologisch d. h. durch die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Auch die Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen in Beurtheilung der Aussenwelt ist aus dem nämlichen Grunde unstatthaft. Man kann sich hier überhaupt auf nichts berufen als auf das Zeugniss des Bewusstseins d. h. auf das natürliche Erkennen, welches eben deswegen aber auch so, wie es lautet, einfach zu gelten hat. Der Richtigkeitsbeweis ist hier nicht nöthig, aber es muss gezeigt werden, dass er nicht nöthig ist, und weiterhin sind die kritischen Anfechtungen jenes Zeugnisses oder Erkennens zu widerlegen. Das ist der „dogmatische" Standpunkt, mit dem der Realismus meines Erachtens steht und fällt.

Dass Dr. S. meinen Standpunkt als „gemässigten Realismus" bezeichnet, findet übrigens ganz leicht seine Erklärung. Wenn man nämlich bei den secundären Qualitäten nur den Grund der inneren Affectionen nach aussen verlegt, so gewinnt es, namentlich bei der bisher herrschenden antik-scholastischen Auffassung, den Anschein, als würden dadurch jene Qualitäten nach Kant'scher Art in's Subject hereingezogen oder wenigstens ihre volle Objectivität nicht anerkannt. Allein hier kommt es doch nur darauf an, wie unser Bewusstsein wirklich lautet. Dieses Bewusstsein ist — bei sorgfältiger Erhebung — einfach maasgebend, und wie es ein Fehler ist, der äusseren Wahrnehmung zu wenig Objectivität beizulegen, ebenso kann man auch nach der anderen Seite zu weit gehen. Letzteres war meines Erachtens der Fehler der alten Schule, durch welchen sie (neben der Kriteriumslehre) den idealistischen Zweifel wachgerufen hat. Möge sie den angerichteten Schaden nun auch nach Kräften wieder gut machen.

Ersdorf. **C. Th. Isenkrahe.**

Sinnenzeugnisses unbedingt und in seinem vollen Umfange gelten und behaupten, dass die »populäre Meinung«, so wie sie wirklich lautet, keiner Correctur durch die Wissenschaft bedarf. Das ist der Realismus, wie wir ihn verstehen und vertreten." Und am Schlusse: „Unser Zweck im ganzen ist erreicht, wenn es uns gelingt, das Sinnenzeugniss von jeder durch die Wissenschaft ihm angehefteten Makel zu reinigen und den Realismus, wie wir ihn oben definirt haben, als das allein berechtigte und zweifellos richtige erkenntnisstheoretische System in ein recht helles Licht zu stellen."

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1896.

108. Bd., 2. Heft. A. Grotenfelt, Warum vertrauen wir den grundlegenden Hypothesen unseres Denkens? S. 161. Bei der reinen Erfahrung kann die Philosophie nicht stehen bleiben; der Vf. setzt es als erwiesene und zugestandene Wahrheit voraus, dass uns ein zusammenhängendes Weltbild erst durch die Bearbeitung der Wahrnehmungseindrücke unter Mithilfe von Zuthaten des Intellects entsteht. O. Liebmann hat diese Zuthaten zutreffend als »theoretische Interpretationsmaximen der Erfahrungswissenschaft« bezeichnet, energisch hervorhebend, wie mit ihrer Hilfe das Zusammenhanglose der reinen von aussen mir dargebotenen Erfahrungseindrücke verknüpft wird zu einem Ganzen. Als solche führt er in seiner »Klimax der Theorien« besonders an: „1. Das Princip der realen Identität. 2. Das Princip der Continuität der Existenz. 3. Das Princip der Causalität oder der durchgängigen Gesetzmässigkeit des Geschehens. 4. Das Princip der Continuität des Geschehens." Liebmann hält sie nicht für Axiome und auch nicht für erwiesene Inductionssätze; das Causalprincip ist ihm „eine unerwiesene und nicht streng erweisbare Hypothese." Ihre Berechtigung liegt in ihrer Unentbehrlichkeit; sie sind „durch ihre Fruchtbarkeit legitimirte Hypothesen." An dieser Theorie übt Vf. Kritik und verlangt auch eine vollere Anerkennung des Empirismus in der Erkenntnisstheorie. Die synthetischen Urtheile *a priori* auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften betrachtet er als ein zu überwindendes Erbtheil des Kantianismus. — **Ed. v. Hartmann, Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und Metaphysik. S. 211.** 2. Metaphysik. *a*) Die metaphysischen Grundlagen der Causalität. *b*) Einheit und Vielheit. Der Vf. bringt diese Bemerkungen nur als vorläufige Andeutungen, die in der „Kategorienlehre" weiter entwickelt werden sollen. — **J. Freudenthal, Spinozastudien. S. 238.** I. Ueber den kurzen Tractat. 1. Echtheit des Tractates. 2. Der Tractat kein

unreifes Jugendwerk. 3. Der Tractat ist ein unfertiger Entwurf. 4. Die Thätigkeit des Redactors. 5. Andere Schicksale der Schrift.

109. Bd., 1. Heft. J. Freudenthal, Spinozastudien. S. 1. II. Ueber die dem kurzen Tractate eingefügten Dialoge. 1. Inhalt der Dialoge. 2. Echtheit. 3. Abfassungszeit. 4. Verhältniss der Dialoge zu einander und zu dem kurzen Tractate. „Die beiden Gespräche bilden ein abgerundetes, wenn auch keineswegs formvollendetes Ganze. . . . Es ist aber auch unstatthaft, mit Busse im zweiten Dialoge Gedanken zu finden, die eine durchgearbeitetere Weltanschauung verrathen." „Mit noch grösserer Entschiedenheit als das Verhältniss der Gespräche zu einander lässt sich ihre Beziehung zum kurzen Tractat feststellen. Alle Erörterungen der Gespräche schliessen sich als Erläuterung, Ergänzung an die im Tractate entwickelten Gedanken an." „Ist das Ergebniss der vorstehenden Untersuchungen ein begründetes, dann ist über Avenarius' Phasentheorie nicht weiter zu rechten." Darnach soll Spinoza von Bruno abhängig zuerst in den Dialogen eine naturalistische Alleinheit gelehrt haben, sodann im Tractate unter dem Einfluss von Descartes einen theistischen Pantheismus und in der letzten Phase den Substantialismus verfochten haben. In untergeordneten Punkten hat Spinoza mit der Zeit gelernt. „Anders seine metaphysischen Lehren. Diese Grundmauern seines Systems standen fest, als er zuerst die Feder zur Aufzeichnung seiner Lehre vom Wesen der Gottheit ansetzte, und sie sind bis an sein Lebensende unerschüttert geblieben." — **H. Schwarz, Die Zwiespältigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisslehre. S. 26.** Unter den Naturforschern, die sich mit Erkenntnisstheorie beschäftigen, besteht eine doppelte Strömung: eine metaphysische und eine psychologische. Nach ersterer besteht „die Wahrnehmung in dem geistigen Zurückgelangen eines ersten Körpers zu einem zweiten, nachdem vom zweiten Körper auf den ersten ein räumlicher Anstoss ausgeübt worden ist." Die psychologische Theorie ist die allbekannte Helmholtz'sche Lehre von der associationsmässigen Verbindung unserer Gesichtsvorkommnisse mit unseren Tasteindrücken. Die Quelle aller unserer eigentlich räumlichen Vorstellungen ist der mit dem Gelenksinn combinirte Tastsinn. Der Gelenksinn belehrt uns über die Lage und Stellung unserer Glieder, der Tastsinn über die Ausdehnung der berührten Körper. Damit verbindet sich dann die Helmholtz'sche Localisationslehre. Auch in dieser Lehre ist viel von Zeichen die Rede, und dies der Grund, „warum sie in den Köpfen der Naturforscher mit der vorigen (metaphysischen) Zeichentheorie nicht selten eine illegitime Verbindung eingegangen ist; sie versetzt in Wahrheit ihrer metaphysischen Schwester den Todesstoss." — **J. Müller, Ueber das Erinnern.** (Nachtrag.) **S. 50.** Die vom Vf. gebotene Erklärung des Erinnerns, welche die Gedächtnissbilder als concentrirte Theilinhalte des jeweiligen Bewusst-

seins fasst, hatte auch bereits H. Cornelius in einem Aufsatze: „Verschmelzung und Analyse“ [1]) entwickelt. Da indes zwischen Müller's und Cornelius' Auffassung im einzelnen Verschiedenheiten bestehen, sieht er sich zu einigen nachträglichen Bemerkungen veranlasst. Zugleich löst er Meinong's Einwände gegen „die Analysentheorie“ — **K. Joel, Fr. Paulsen's Einleitung in die Philosophie.**[2]) **S. 60.** Ein Dithyrambus auf Paulsen. „Es ist ein Bekenntnissbuch, und in dem durchtönenden Refrain: »Ich glaube« liegt alles Werthvolle, Wirksame und — alles Vergängliche des Buches beschlossen!“ „Das Schlusscapitel der Metaphysik ist mir das liebste des ganzen Werkes; man kann fast sagen, es ist in goldenen Worten geschrieben: hundert Sätze, die man citiren, hundert Wahrheiten, die man unterstreichen möchte: der Wille als Erbauer aller Weltanschauungen, jeder Philosoph das Modell seiner Welt, sein Hirn, seine Lehre der Durchgangspunkt des Weltprocesses . . .!“ — **M. Szlávik, Zur neuesten philosophischen Litteratur in Ungarn. S. 83. — Th. Lipps, Berichtigung. S. 87.** In einer Kritik der „Grundzüge der Logik“ des Vf.'s hatte Groos behauptet, er identificire das Urtheil mit Aufmerksamkeit, Auffassung, Apperception. Dies widerstreitet nach Lipps dem Grundgedanken seiner ganzen Logik. In der folgenden **Erwiderung S. 92** erklärt Groos: „Es ist mir nicht im entferntesten in den Sinn gekommen, zu sagen, dass bei Lipps das Urtheil überhaupt und im allgemeinen mit der Apperception zusammenfalle!“

2. Heft. Th. Gomperz, Die Jowett-Campbell'sche Ausgabe „des Staates“ und die platonische Chronologie.[3]) **S. 161.** „Lewis Campbell's Name wird in der Platon-Forschung unvergänglich dauern. Die Nachwelt wird ihn als denjenigen ehren, der zur Lösung der Platonischen Frage den wesentlichsten Beitrag geliefert und durch die Feststellung des Zeitverhältnisses der Dialoge Platon's den Grund gelegt hat zur tieferen Einsicht in die Entwickelung und dadurch in das Verständniss seiner Lehren!“ „Er ist von einer Echtheitsfrage zur chronologischen Frage geführt worden. Es galt ihm die Zweifel, welche gegen die Echtheit des *Sophistes* und *Politicus* von Socher und Schaarschmidt waren erhoben worden, an einem Maasstab zu prüfen, der dem subjectiven Gutdünken den geringsten Spielraum übrig liess!“ „In der Hauptsache darf die Frage nach der Zeitfolge Platonischer Schriften als gelöst gelten. An der Spitze steht, wie C. F. Hermann vor mehr als fünfzig Jahren richtig erkannt hat, die ethische oder rein Sokratische, von der Ideenlehre noch völlig unberührte Gruppe, deren Mittelpunkt der vom heitersten Jugendmuth durchwehte *Protagoras* bildet. Es folgen von bedeutenden Werken der *Gorgias*, diesem der *Meno*, beiden das *Symposion* und

[1]) Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie. 1893. — [2]) Berlin 1892. 3. Aufl. 1895. — [3]) Platon's Republik. The Greek text ed ited with Notes and Essays by the late B. Jowett and L. Campbell. Oxford 1894. 3 Va.

der *Phaedon*. Den Höhepunkt seines Forschens und Schaffens erreicht der Philosoph in den grossen constructiven Werken *Phaedrus* und die *Republik*. Es schliessen sich . . . der *Parmenides* und *Theaetet* an. . . . Es macht endlich jene Schriftengruppe den Beschluss, in welcher der greise Denker vornehmlich seine Hauptlehren, die ethischen nicht minder als die politischen und Erkenntnisstheorien gegen eigene und fremde (Aristoteles) Einwürfe zu sichern und thatsächlich zu bewähren, aber eben darum auch vielfach einzuschränken und umzubilden bemüht ist." — **H. Gomperz, Ueber die Abfassungszeit des platonischen Kriton. S. 176.** Der *Kriton* gilt als einer der „frühesten und geschichtlichsten" Dialoge Platon's. Dagegen zeigt der Vf., dass er nach der *Apologie*, nach dem *Gorgias*, *Meno* und *Phaedon* und vor der *Republik* geschrieben sei. — **A. Döring, Thales. S. 179.** Der Vf. will den grundlegenden Bericht des Aristoteles über das Weltprincip des Thales *Metaph.* I,3 der Ungenauigkeit bezichtigen und erweisen, dass Thales nicht das Wasser schlechthin, das materielle Wasser zum Princip des Seienden gemacht hat, sondern das Wasser als beseelt, das Wasser als Träger aller Kräfte des Werdens. Thales ist nicht Materialist, sondern Hylozoist, besser Hylopsychist. Denn „1. Aristoteles passt seinen Bericht in *Metaph.* I,3 der vorausgeschickten Analyse des Causalbegriffs an; 2. historisch beruht seine materialistische Deutung des Princips des Thales auf dem Zeugniss des Hippon. 3. Aristoteles selbst bietet an anderen Stellen Spuren der richtigeren hylopsychistischen Fassung. 4. Der Hylopsychismus oder doch Hylodynamismus der Nachfolger spricht für das Vorhandensein der gleichen Auffassung auch bei Thales." 5. Angaben der Doxographen über Thales. — **Th. Elsenhans, Das Verhältniss der Logik zur Psychologie. S. 195.** „Gehört die Psychologie zur Philosophie?" Diese Frage wird neuestens bereits vielfach verneint. Doch setzt der Vf. die Zugehörigkeit der Psychologie zur Philosophie noch voraus, zeigt aber, „dass die Logik, grundsätzlich betrachtet, ein Theil der Psychologie sei." Denn das mit Logik als Wissenschaft bezeichnete Gebiet ist „nur insoweit Wissenschaft, als es der Verarbeitung einer bestimmten Gruppe geistiger Vorgänge dient." — **Fr. Ehrhardt, Causalität und Naturgesetzlichkeit. S. 213.** Beide Begriffe werden oft identificirt; aber mit Unrecht. Denn das Causalprincip ist ein aprioristisches ohne alle Ausnahme geltendes Axiom, die Naturgesetzlichkeit lässt sich aber nur als Thatsache beobachten und inductiv beweisen. Es braucht nicht Nothwendigkeit, Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit in der Welt zu herrschen; thatsächlich gibt es grosse Gebiete des Geschehens, für welche nothwendige Gesetze nicht aufgestellt werden können. Wir erkennen freilich die Causalität zumeist aus der Regelmässigkeit des Geschehens, aber „damit wird die Giltigkeit des Causalprincips selbst keineswegs von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes abhängig gemacht." In der

Geschichte im Bereiche der menschlichen Handlungen herrscht zwar Causalität, aber keine strenge Gesetzmässigkeit, wie auch z. B. der grosse Historiker Ranke eingesteht.

2] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1897.

13. Bd., 6. Heft. H. Ebbinghaus, Ueber eine neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten und ihre Anwendung bei Schulkindern. S. 401. Man hat bisher immer nur eine bestimmte Geistesanstrengung wie: Rechnen, Gedächtnissübung, Verbalformen, Dictate, als Prüfungsmittel der Ermüdung der Schulkinder angewandt, und aus dem Steigen der Fehler dieselbe berechnet. So fand Burgerstein („Die Arbeitscurve einer Schulstunde", 1891): Quantitativ rechneten die Kinder in den aufeinander folgenden Stunden immer mehr, in den letzten zehn Minuten der Stunde wurden 40% Ziffern mehr gerechnet als in den ersten zehn Minuten. Die Qualität aber verschlechterte sich, und zwar nicht absolut im Verhältniss des gesteigerten Leistungsquantums, sondern viel stärker, nämlich in Procenten der Ziffernzahl, vom Einfachen auf das Doppelte. Auch blieb die Zahl der leistungsfähigen Schüler später mehr zurück als anfangs. Aber damit ist für den Gang einer Schulstunde eigentlich nichts gewonnen, in einer solchen wird nicht immer angestrengt gerechnet, noch Dictat geschrieben usw., sondern es liegen stets Pausen, Unaufmerksamkeit usw. dazwischen. Auch ist Rechnen, Erinnern eine einseitige Geistesthätigkeit, die den gesammten Geisteszustand nicht erkennen lässt. Man muss daher vielmehr den Unterricht seinen gewöhnlichen Gang gehen lassen und suchen nur von Zeit zu Zeit durch ein geeignetes Reagens festzustellen, wie er bis dahin auf den Geist gewirkt hat. Diesen Weg schlug Griesbach ein („Energetik und Hygiene des Nervensystems in der Schule", 1895). Sein Reagens war Reizung der Haut durch zwei Zirkelspitzen. In späteren Unterrichtsstunden mussten die Zirkelspitzen weit mehr von einander entfernt sein, um als zwei gefühlt zu werden, es nahm also die Sensibilität der Haut sehr ab. Indes kann doch diese Abstumpfung nicht als Kriterium der geistigen Leistungsfähigkeit gelten. — Ebbinghaus verband deshalb drei Methoden: Rechnen, Gedächtnissreproduction und Combinations(-Urtheils)leistungen (er liess z. B. ausgelassene Worte eines Satzes durch die Schüler ergänzen). Mit diesen Methoden prüfte E. zuerst die geistige Befähigung von Schülern überhaupt und dann zweitens die Ermüdung durch den Unterricht. Bei der letzteren Methode sind im allgemeinen die Unterschiede in der Leistung der Classen grösser als bei den beiden ersten. In ersterer Beziehung fand er: „Die Menge der geleisteten Arbeit

(Combiniren) nimmt von dem obersten zu dem untersten Drittel jeder Classe durchweg ab, die Procentzahl der dabei gemachten Fehler dagegen durchweg zu. „Die Leistungen der drei Classendrittel differiren am stärksten von einander in den untersten Classen und werden beim Fortschreiten zu höheren Classen immer ähnlicher!“ In den untersten Classen „stehen die Mädchen ausnahmslos bei allen drei Methoden hinter den gleichaltrigen Knaben zurück!“ Dagegen ergibt sich aus den Beobachtungen, „dass die Mädchen die im 11. Lebensjahre in verschiedenen Beziehungen bestehende geistige Ueberlegenheit der Knaben im 16. Lebensjahre so gut wie vollständig eingeholt haben!“ Inbezug auf Ermüdung geben die drei Methoden folgende Resultate: „Bei der elementarsten Gedächtnissleistung, dem sofortigen Reproduciren relativ einfacher Eindrücke ist eine Beeinträchtigung der Leistungsfähigkeit durch den fünfstündigen Vormittagsunterricht nicht nachweisbar!“ „Bei dem wiederholten Hantiren mit einer mässig grossen Anzahl fest eingeprägter Associationen, wie es die Rechenmethode verlangt, ist eine allmähliche Abschwächung der Leistung in den späteren Unterrichtsstunden deutlich zu erkennen!“ Indes ist diese Abschwächung nicht besonders stark, höhere und niedere Classen weisen keinen Unterschied auf. Bei der freieren wichtigeren Geistesthätigkeit, dem ›Combiniren‹, „tritt mit grosser Deutlichkeit ein ganz gleichmässig zunehmendes Zurückbleiben der untersten (Gymnasial-)Classen (im Durchschnittsalter von 10—12 Jahren) hinter dem, was man nach den Leistungen der höheren von ihnen erwarten sollte“, zutage. Ob nun aber diese Ermüdung als schädlich bezeichnet werden müsse, ist damit noch nicht erwiesen. Auffallend ist, dass bei den Unterklassen des Gymnasiums die altsprachlichen Stunden ungewöhnlich wenig ermüden. — **Th. Elsenhans, Nachtrag zu Ebbinghaus' „Combinationstheorie“: S. 460.** Vf. hält auch die Combinationsmethode noch für einseitig und schlägt darum eine „Complicationsmethode“ vor, nach welcher Combination und Gedächtniss zusammenwirken. Man liest zuerst die von den Schülern zu ergänzenden Stücke vor. Den Antheil des Gedächtnisses kann man dann möglicherweise durch Vergleichung der Ergebnisse mit denen der einfachen Combinationsmethode ausschalten. — **Breuer, Ueber den Einfluss des Maculapigments auf Farbengleichungen. S. 464.** Die Versuche des Vf.'s suchten zu ermitteln, ob das gelbe Pigment der *macula lutea* Einfluss auf die Empfindungsaffecte gemischter Lichter besitzt: sie konnten nur geringe Einflüsse nachweisen. Auch die starke Zunahme der Empfindlichkeit der Netzhaut in dunkeladaptirtem Zustande vom Centrum nach der Peripherie hin kann nicht auf Rechnung der Maculapigmentsabsorption gesetzt werden.

14. Bd., 1. u. 2. Heft. G. E. Müller, Zur Psychophysik der Gesichtsempfindungen. S. 1. Viertes Capitel. Die Sehnervenerregungen und ihre Abhängigkeit von den Netzhautprocessen. § 28. Annahme von

sechs Grunderregungen des Sehnerven. § 29. Erörterung der Frage, ob auch die Sehnervenerregungen selbst als einander entgegengesetzte Vorgänge anzusehen seien. § 30. Weiteres über die Sehnervenerregungen und ihre Erweckung durch die Netzhautprocesse. § 31. Zur Erklärung des Simultancontrastes. § 32. Die theoretische Bedeutung der binocularen Farbenmischung. § 33. Vom centralen Ursprung der Empfindung des subjectiven Augengrau. § 34. Die Unermüdbarkeit des Nerven. § 35. Erklärung der quantitativen Singularität der schwarz-weissen Empfindungen. § 36. Assimilation und Dissimilation. — **G. Abelsdorff, Die ophthalmoskopische Erkennbarkeit des Sehpurpurs. S. 77.** Die Stäbchen fast aller Wirbelthieraugen sind gefärbt, Boll entdeckte 1876 ihre Purpurfarbe, deren Substrat ein in den Aussengliedern der Stäbchen enthaltener Farbstoff, der Sehpurpur ist. Boll hatte nun geglaubt, mit dem Augenspiegel den Sehpurpur beobachten und aus dem Fehlen des Augenrothes den eingetretenen Tod erkennen zu können. Aber „erstens ist die Purpurfarbe der Netzhaut von dem Bestehen der Circulation unabhängig und widersteht cadaverösen Processen, zweitens ist der Sehpurpur beim Menschen gar nicht mit dem Augenspiegel erkennbar." Dagegen konnte der Vf. bei Fischen (beim Bley) den Sehpurpur ophthalmoskopisch sichtbar machen. — **G. Sergi, Ueber den Sitz und die physische Grundlage der Affecte. S. 91.** Der Sitz der Gefühle, Lust und Schmerz, ist das verlängerte Mark, der *bulbus rachidicus*. Lange hat gemeint, das vasomotorische Centrum sei der Sitz der Gefühle; „doch ist dieses Centrum zu eng, um die Mannigfaltigkeit der visceralen Erscheinungen des Ernährungslebens zu erklären." „Schmerz und sein Gegensatz, die Lust, sind Phänomene der Ernährungsorgane, deren Functionsstörungen psychischen Charakter erhalten und in Form von Gefühlen bewusst werden." Im *bulbus rachidicus* laufen die Reflex- und automatischen Centren der Nerven, die das ganze Ernährungsleben reguliren, zusammen. Von diesem Complexcentrum hängen die Bewegung des Herzens und die der Athmung ab, ferner die Bewegungen der verschiedenen Secretionen, die dem Ernährungsleben dienen, und die anderer, z.B. der Thränen." Beim Schmerzgefühl treten nämlich folgende Erscheinungen auf: Stillstand oder Verlangsamung der Herzbewegung und der Athmung, Veränderung beider in ihrer Form, Sinken der Temperatur, Störungen in den Secretionen und Verdauungsfunctionen: und zwar dies alles proportional der Intensität des schmerzhaften Reizes. Die Gefühle entstehen aber nicht durch reflectirte Reize in Bulbus, sondern durch directe. Denn der Bulbus kann ganz unabhängig vom Gehirn functioniren. Auch die ästhetischen Gefühle sind in derselben Weise zu erklären. „Die ganze Theorie lässt sich also in zwei Grundprincipien zusammenfassen: 1. Das Centrum der Affecte ist nicht das eigentliche Gehirn, die Basis der intellectuellen Phänomene und des Bewusstseins der psychischen Phänomene jeder Ord-

nung, sondern das verlängerte Mark." „2. Der Sitz und die physische Grundlage der Affecte ist gleich der der anorganischen Gefühle peripherisch, da beide mittels der peripherischen Nerven des mit dem Sympathicus verbundenen cerebrospinalen Systems und ausserhalb des Gehirns erzeugt werden." „Da sich endlich die Centren des vegetativen Lebens im Bulbus befinden, und dieser das gemeinsame Centrum für die Gefühle jeglichen Charakters ist, welches direct durch jede Zustandsveränderung erregt werden kann, sei es durch die peripherischen Wege — besondere und Gemeinempfindungen —, sei es durch die Gehirnwege — Vorstellungen, Bilder, Erinnerungen —, so lässt sich feststellen, dass das Centrum des Lebens oder der Lebensphänomene auch das Centrum der Affecte ist, und diese entsprechen der wahren und ursprünglichen Function, dem Schutze des Lebenden." — **G. Heymans, Quantitative Untersuchung über die Zöllner'sche und die Loeb'sche Täuschung. S. 101.** Auf Grund seiner Messungen glaubt der Vf. die betreffenden Erscheinungen bis auf weiteres als Contrastwirkungen bezeichnen zu können. „Die lebhafte Vorstellung einer in bestimmter Richtung verlaufenden Bewegung erzeugt den Schein einer entgegengesetzten Bewegung, welche sich zu einer beliebigen thatsächlich ausgeführten Bewegung algebraisch addirt."

3. u. 4. Heft. G. E. Müller, Zur Psychophysik der Gesichtsempfindungen. S. 161. Die besondere Functionsweise der Stäbchen. „1. Die Stäbchen stellen in der That einen Dunkelapparat d. h. einen Apparat dar, welcher zur Wahrnehmung im Dunklen weit besser befähigt ist, als der Zapfenapparat, und zwar vollführen sie diese Vorrichtung mittels des Sehpurpurs. 2. Der Sehpurpur erfüllt seine Function als Adaptionsstoff dadurch, dass er als optischer Sensibilator für die Erweckung des Weissprocesses dient und ausserdem noch das Volumen der Stäbchenaussenglieder beeinflusst. 3. Die eigentlichen Sehstoffe, welche den Weiss- und Schwarzprocessen zugrunde liegen (das *N*-, *W*- und *S*-Material), sind in den Zapfen und Stäbchen dieselben. Demgemäss sind auch die *W*- und *S*-Processe in beiden Arten von Gebilden von ganz gleicher Qualität. 4. Die Stäbchen dienen nicht ausschliesslich der Wahrnehmung im Dunklen, sondern unterstützen auch die Wahrnehmungen des Hellauges." „Die beiden Typen der Gelbblausichtigen." „Hiernach kommen alle nur mittelbaren Gelb- und Blauvalenzen für den Rothgrünblinden in Wegfall, während sie für den Grünrothblinden noch bestehen." „Es gilt also ganz allgemein der Satz, dass den beiden Seiten einer von einem Farbentüchtigen hergestellten Farbengleichung gleiche unmittelbare und gleiche mittelbare Valenzen entsprechen." „Wir haben . . . von einer Annahme Gebrauch gemacht, nach welcher auch solche Netzhautprocesse, die nicht antagonistischer Natur sind, in einer gewissen Wechselbeziehung zu einander stehen." — **W. Uhthoff, Weitere Beiträge zum Sehenlernen blindgeborener und später mit Erfolg operirter Menschen, sowie zu dem**

gelegentlich vorkommenden Verlernen des Sehens bei jüngeren Kindern, nebst psychologischen Bemerkungen bei totaler congenitaler Amaurose. S. 197. Die Beobachtungen bestätigen durchgängig die empiristische Sehtheorie. Gegenstände, welche der operirte Knabe durch das Gefühl sehr gut kannte, erkannte er anfangs nicht durch das Gesicht; nicht einmal die Gestalt gab er erst richtig an, manchmal eckig statt rund. Grosse Schwierigkeit machte ihm die Deutung seines Bildes im Spiegel, welches er erst nach langen Prüfungen richtig deutete. Bilder von Menschen und Thieren, wenn sie verkleinert waren, konnte er nicht deuten. Excentrische Netzhauteindrücke dienen ihm gar nicht zur Orientirung; selbst hin- und herbewegte Gegenstände, wenn sie nicht gerade in der Blicklinie liegen, bemerkt er anfangs nicht; auch Gegenstände, welche nicht bis in die Höhe des Auges reichen, sieht er nicht. An einem hingehaltenen Objecte, das er mit dem Finger zeigen sollte, zeigte er meist vorbei; so waren auch die Associations-Bewegungen noch nicht gelernt. — In einem Falle von vorübergehender Amaurose nach Blepharospasmus bei einem 3½jährigen Mädchen lernte Patientin erst nach Wochen wieder das Sehen; in der Zwischenzeit macht es dieselben langsamen Fortschritte wie ein Blindgeborener, z. B. excentrische Netzhauteindrücke lösten erst spät Augen- und Greifbewegungen aus, obwohl die Lichtreaction der Pupille von excentrischen Netzhautpartien prompt eintrat. Das wirkliche Erkennen von Objecten, welche den Kindern früher schon durch das Gefühl bekannt sein mussten, erfolgte erst in der allerletzten Zeit. — **K. Lange, Gedanken zu einer Aesthetik auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage. S. 242.** Gleichzeitig Referat über K. Groos: „Die Spiele der Thiere." Nach dem Vf. entwickeln sich die Spiele der Kinder aus denen der Thiere, und aus beiden Aesthetik und Kunst. Insbesondere sind es die Illusionsspiele, wenn die Katze mit einem Knäuel wie mit einer Maus spielt, das Mädchen seine Puppe putzt, aus welchem die menschliche Kunst sich entwickelt. Der Vf. betrachtet „die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses." Sie ist ihm gefühlsmässige Erzeugung eines nicht vorhandenen Etwas auf Grund eines sinnlich wahrnehmbaren Realen. Die Spiele sind wesentlich für die natürliche Auswahl. „Vielleicht ist die Einrichtung der Jugendzeit selbst zum theil um der Spiele willen getroffen. Die Thiere spielen nicht weil sie jung sind, sondern sie haben eine Jugend, weil sie spielen müssen." „Durch die natürliche Auslese wird die bewusste Selbsttäuschung, wenn auch nicht geradezu geschaffen, so doch fortgebildet, von Generation zu Generation gesteigert und verfeinert. Sie wird bei wachsender Intelligenz nicht zur Mutter des Spiels, sondern auch zur Mutter der Kunst." Das Spiel ist nämlich Vorübung für den Ernst des Lebens; wer am besten spielt, wird im Leben am meisten Aussicht auf Ueberleben haben. „Der Kunsttrieb ist der durch die Intelligenz unter

Hinzutritt der natürlichen Auslese ausgearbeitete, verfeinerte und vermannigfaltigte Spielinstinct." „Der Mensch bedarf der Kunst, um den Spielinstinct in sich lebendig zu erhalten, der seinen Nachkommen, denen er ihn vererbt, im Kampfe um's Dasein unentbehrlich ist." Der Zweck der Kunst ist „die Erhaltung und Verbesserung der Gattung durch Verstärkung, Vertiefung und Vermannigfaltigung derjenigen Gefühle, die der Mensch im Kampfe um's Dasein braucht, aber in der Einseitigkeit des Lebens nicht immer entwickeln kann." Demnach kann man sagen: „Kunst ist die Fähigkeit des Menschen, sich selbst und anderen auf dem Boden der bewussten Selbsttäuschung einen Genuss zu bereiten, der durch die Erweiterung und Vertiefung der menschlichen Anschauungen und Gefühle, die er bewirkt, zur Erhaltung und Verbesserung der Art beiträgt." — **Heine, Demonstration des Scheiner'schen Versuches nebst Betrachtungen über das Zustandekommen der Raumvorstellungen. S. 271.** Betrachtet man eine Nadelspitze mit einem Auge durch ein Kartenblatt mit zwei möglichst kleinen Löchern, deren Distanz unter der Weite der Pupille bleibt, so sieht man, wenn das Auge gerade auf die Nadel eingestellt ist, diese einfach, sonst doppelt.

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1897.

43. Bd., 7. Heft. B. Tümmler, Die Schutzfarbe bei den Wirbelthieren. S. 404. Die Säugethiere und die Vögel des hohen Nordens tragen die weisse Farbe des Schnee's: der Polarfuchs, der Eisbär, der Schneehase, die Schnee-Eule, das Schneehuhn, der Schneefink usw. Das Rennthier ahmt in seinem weisslich-grauen Winterkleide die grauen Felsen und mit Flechten bedeckten Einöden nach. Auch in den Alpen legen im Winter der Alpenhase und das Alpenschneehuhn eigens ein weisses Winterkleid an, während die Murmelthiere in denselben Eisregionen ihr dunkles Kleid auch im Winter behalten; sie halten eben in Höhlen ihren Winterschlaf. Dagegen tragen in den Wüsten des Südens Säugethiere und Vögel ein sandfarbiges Gewand: der Löwe, die Springmäuse, Antilopen und Gazellen; Wüstenlerche, Wüstenfinken, Wüstenhühner. In der gemässigten Zone entsprechen die Vögel in ihrer Färbung genau dem Ackerboden oder der öden Haide. Erdgrau ist unsere Feldlerche, fahlsteingrau die Haubenlerche, hellsandgrau mit olivengrünem Anhauch die Haidelerche, die Mohrenlerche der Tatarei schwarz: alle entsprechen genau dem Boden. Die Farbe der Bewohner der kahlen Haiden, sumpfigen Niederungen und sandigen Seeküsten geht in der Farbe des jeweiligen Bodens auf, so dass sie sich blos zu ducken brauchen, um vollständig von der Bildfläche zu

verschwinden. Ganz ausserordentliche Mühe kostet es z. B., ein ganz offenes Sand-Regenpfeifer-Nest auf der kraut- und graslosen Sandbank mit den offen daliegenden Eiern zu entdecken. Das Farbenkleid des Gold-Regenpfeifers stimmt auf's beste zu dem Graugrün und Flechtengelb der nordischen Tundern und Mooshaiden; besonders auffallend harmonirt das gelbgrüne Dunenkleid der schutzlosen Jungen mit den sommerlichen gelbgrünen Farbentönen jener öden Flechten-Tundras und grünen Moorhaiden. Die Berg und Wald bewohnenden Säugethiere zeigen eine ähnliche Uebereinstimmung mit ihrer Umgebung. Gemse, Steinbock und Murmelthier tragen das Felsenbraun ihrer Heimathberge. Im Winter wird die Gemse dunkler, während in denselben Alpen der Hase weiss wird: allerdings schützt sie so ihr dunkler Pelz in der Ruhe in dunklen Felsen. Die Vögel unserer Wälder ahmen das Laub nach, in den Tropen den üppigen Farbenschmuck des Urwaldes. Auch bei Reptilien, Lurchen und Fischen zeigt sich eine merkwürdige Anpassung an die Farbe der Umgebung. Von den grünen Baumschlangen berichtet Günther: Im zoologischen Garten starben alle, bis man ihnen zwei grüne kräftige Hortensien in den Käfig schob. Alsbald schossen sie in dieses grüne Versteck und finden sich seitdem sehr wohl. Inbezug auf die Anpassung der Eidechsen an den Boden hat Eimer sehr interessante Beobachtungen in Aegypten und Nubien gemacht. „Ich fand", sagt er, „dass in dieser Beziehung alle Erwartungen, welche man auf Grund der Berichte Anderer hegen mag, durch die Thatsachen, durch die Wirklichkeit an Ort und Stelle selber übertroffen werden." Er fand an den sehr verschiedenen Plätzen die Eidechse *Acanthodactylus* ganz genau dem Boden entsprechend. Als er in der Umgebung von Alexandrien ein Thierchen auf dem Boden dahinlaufen sah, „entrang sich ihm ein lauter Ausruf des Erstaunens" über die Uebereinstimmung in Farbe und Zeichnung. In der Wüste hatte sie die reinste Wüstensandfarbe, tiefbraun fand er sie auf der Lava. Der grüne Laubfrosch trägt die Farbe seines Aufenthaltsortes; in dunklen Wäldern sind sie dunkler, in Moorgegenden braunschwarz. Bei den Fischen ist die Bauchseite weiss, dagegen der Rücken dunkel, bläulich, graugrün, wodurch sie dem Auge verdeckt werden. Alles fasst ein Naturforscher in folgende Worte zusammen: „Ebenso wie im Norden der ewig dort die Erde deckende Schnee auch auf das Haar der Säugethiere und auf die Federn der Vögel gefallen zu sein scheint; ebenso wie in der Steppe und Wüste des Südens die Farbe des Wüstensandes auch die Leibfarbe des dortigen Säugethiers, des Wüstenvogels und der Wüsteneidechse geworden ist, genau so scheint auch das Glanzfell der tropischen Vierfüssler, die Farbengluth der tropischen Vögel und erst recht der Metallglanz der südlichen Insecten und die leuchtende Farbenpracht tropischer Blüthen ein Abglanz des südlichen Lichtes, ein Spiegelbild des üppigen, farbenreichen Südens zu sein."

8. Heft. E. Wasmann, Ueber die Erhaltung der Arteigenschaften. S. 495. Ueber die Ursache der Vererbung bestehen sehr verschiedene speculative Auffassungen und Hypothesen. In einem Vortrage, den unter obiger Aufschrift Prof. Dr. Huppert am 16. Nov. 1895 an der k. k. deutschen Karl-Ferdinands-Universität zu Prag gehalten hat, wird der Chemismus als Ursache der Artconstanz bezeichnet und durch Thatsachen begründet. Die Keimplasmen haben verschiedene chemische Zusammensetzung, sie bedingt also die specifische Verschiedenheit derselben. Da die Eizellen aber der chemischen Analyse grosse Schwierigkeit bereiten, legt er den erwachsenen Thierkörper zu grunde. Die wichtigsten Träger der Lebenserscheinungen sind die Eiweisskörper; ihre chemische Beschaffenheit ist aber bei verschiedenen Thierarten verschieden. Die Krystalle des Hämoglobins haben bei verschiedenen Thieren verschiedene Gestalt und gehören zum theil verschiedenen Krystallsystemen an. Das Hämatoglobin besteht nun aus einem Farbstoff (Hämatin), der bei allen Blutarten identisch ist, und einem Eiweisskörper. Also muss dieser verschieden sein, da die Art der Zusammensetzung beider Bestandtheile des Blutes immer dieselbe bleibt. Auch der Stoffwechsel ist bei verschiedenen Organismen verschieden; dies ergibt sich erstens aus einzelnen Producten des Stoffwechsels z. B. der Galle. Die Cholsäure derselben ist bei Rindern, Schweinen, Menschen verschieden. Aehnlich ist es mit den Fetten und den Säuren des Harns. Verschieden ist auch die chemische Reaction der Thiere auf Gifte und pathogene Organismen. Das Morphin erzeugt beim Menschen schon in geringen Mengen Schlaf, während 20 gr. salzsaures Morphin eine Ziege nicht einschläfern. Es wirkt also anders auf die Gehirnzellen des Menschen und die des Thieres. Die Bacillen schaden nicht allen Thieren; sie finden eben nicht überall den geeigneten Nährboden. Daraus schliesst Huppert: „Der thierische Organismus verfügt also über Einrichtungen, welche ihn befähigen, sich selbst in seiner ganzen Eigenart zu erhalten. Die zu grunde gehende Substanz wird ersetzt nach dem Muster bereits bestehender, neu hinzuwachsende wird geformt nach vorhandenen Vorbildern, ein Typus beherrscht das Ganze, der chemische Charakter der Art bleibt ihr ganzes Leben hindurch unverändert derselbe." (Und da sagen die Darwinisten, der Artbegriff sei eine scholastische Abstraction!)

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Jahrg. 1897. Freiburg, Herder.

6. u. 7. Heft. J. Dahlmann, Der Buddhismus und die vergleichende Religionswissenschaft. S. 20. R. Seydel hat den Muth gehabt, das Leben Jesu mit dem Buddha's zu vergleichen.[1]) Einer der

[1]) „Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre." Leipzig 1882.

hervorragendsten Kenner der indischen Alterthumskunde, Windisch[1]), sieht in diesen Parallelen nur ein kritikloses Haschen nach Aehnlichkeiten, und es verräth die ganze Ohnmacht jener Abart der echten vergleichenden Wissenschaft, wenn sie Parallelen aufstellt zwischen der Genealogie Christi und den wildphantastischen Vorgeburten Buddha's, der jungfräulichen Empfängniss Christi und dem Elephanten der buddhistischen Erzählung, zwischen der Verkündigung durch den Engel und der albernen Traumauslegung der Brahmanen, zwischen Herodes und König Bimlisāra, zwischen Simeon und Asita. Das Erdbeben beim Tode Jesu soll aus der buddhistischen Legende stammen. Aber „die Berichte über den Tod Jesu und den Tod Buddha's sind in der Hauptsache so verschieden, dass ich einer gewissen Uebereinstimmung in den begleitenden Wundererscheinungen keine tiefer gehende Bedeutung beimessen kann. Das Beben der Erde als ein *portentum* ist nicht auf Indien beschränkt. Warum soll es von da entlehnt sein? Was deutet auf eine Entlehnung hin?“[2]) Eine zutreffendere Parallele wäre die Versuchung Christi durch den Teufel und diejenige Buddha's durch Māra, den Tod. Allein trotz der „merkwürdigen Aehnlichkeiten“ sind, wie Windisch bemerkt, die Darstellungen mit so viel Verschiedenheiten gemischt, dass eine Entlehnung nicht bewiesen ist. „Die Antworten, die Jesus gibt, enthalten eine andere Lehre als Buddha's Lehre. Auf keinen Fall ist der Jesus der Versuchungsgeschichte eine Wiederspiegelung Buddha's!“[3]) — Ueberhaupt verlässt Seydel vollständig den Boden historischer Forschung. Das Evangelium ist Geschichte, die Buddhasage ist Phantastik. Buddha ist eine abenteuerliche, echt indische Erscheinung, Jesus Christus erscheint in nüchterner Wirklichkeit; seine Person und sein Leben wurzeln ganz und gar auf israelitischem Boden; sein Leben ist Ausdruck der Geschichte, der Sitten, der Anschauungen und Erwartungen seines Volkes: von indischem Wesen keine Spur. — Es ist in keiner Weise erklärbar, wie die Evangelisten oder Christus selbst Kenntniss vom Buddhismus erhalten haben soll. Man hat vermuthet, Christus habe die Jahre seines verborgenen Lebens in einem buddhistischen Kloster zugebracht. Und wirklich, der Russe Notovich entdeckte in einem Kloster Nepal's ein in Sanskrit verfasstes „Leben Jesu“, das auch in französischer und deutscher Uebersetzung erschien und gierig von der europäischen unchristlichen Welt aufgenommen wurde. Nähere an Ort und Stelle angestellte Nachforschungen zeigten indes bald, dass die grosse Entdeckung reinster Schwindel war und grobe Täuschung. Eine geschichtliche Urkunde über Buddha und sein Leben, wie wir sie von Christus besitzen, gibt es nicht, sondern nur Jahrhunderte später aufgezeichnete Traditionen. Dass die

---

[1]) „Māra und Buddha“ Leipzig 1895. — [2]) Vgl. „Ilias“ XX,56 ff. — [3]) A. a. O. S. 218.

nördliche Ueberlieferung keinen Werth habe, ist bei ihrer wundersüchtigen Phantastik zugestanden; aber auch die südliche Litteratur wurde durch „den grotesken Geschmack späterer Zeiten“ (Oldenberg) beeinflusst und kann auf geschichtlichen Charakter keinen Anspruch erheben. Was würde man von einer geschichtlichen Begründung des Christenthums urtheilen, die keine älteren Aufzeichnungen über Christus aufweisen könnte als etwa den „Heliand“ und „Christ“ nebst einigen etwas älteren christlichen Bauwerken? Näher als die Parallele mit Christus läge die Parallele Buddha's mit Krischna, dem Helden des indischen Riesenepos. „Das buddhistische *Nirwāna* ist ein Torso, das Bruchstück eines fremden Systems. Nicht auf eigenem Boden ist das buddhistische Ideal erwachsen!“ Wie die höchste indische Weisheit Aufgehen des Ich im Brahma ist, so sagt Krischna zu seinem Freund Arjuna: „Du bist ich, ich bin Du!“

3] **Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.** Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1896/97.

11. Bd., 3. Heft. R. Zastiera, Kinder in Polizei- und Gerichtsgefängnissen. S. 261. Bildet eine Ergänzung der von demselben Vf. herrührenden Artikelserie: „Die Kriminalpädagogik und ihr Werth“ in Vogelsang's Monatsschrift für christliche Socialreform 1890 und „Die Grenzen der Staatsgewalt“, 11. Bd., 1. u. 2. Heft dieser Zeitschrift. — **M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. II. S. 292.** 1. A. Bullinger, Das Christenthum im Lichte der deutschen Philosophie. 2. L. Rabus, Logik und System der Wissenschaften. 3. A. Drews, Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. 4. O. Lindenberg, Die Zweckmässigkeit als Wirkung der Vorstellungshemmung. — **E. Rolfes, Die angebliche Mangelhaftigkeit der Aristotelischen Gotteslehre.** (II. Artikel.) **S. 333.** Aristoteles fasst Gott nicht als bloses Ziel, sondern als wirklichen Beweger der Welt. Er fasst Gott so als Ziel, dass der Schöpfungsgedanke dabei nicht entbehrlich ist. „Aristoteles muss, wenn er nur einigermaassen folgerichtig gedacht hat, die ganze Substanz der Dinge auf Gott als hervorbringendes Princip zurückgeführt haben!“ Inbezug auf die Seelen findet der Vf.: „Wir haben also hier die unzweideutige Lehre: Die menschliche Seele ist vor dem Leibe nicht da. Sie entsteht aber unserem Philosophen zufolge auch nicht durch Zeugung: sie kommt von aussen!“ Also doch wohl von Gott. — **G. Feldner, Die Neu-Thomisten. S. 351.** Weiter gegen P. Frins. **„Der Simultan-Concurs der Molinisten!“**

4. Heft. Litterae Apostolicae, quibus Constitutiones S. J. de doctrina S. Thomae A. profitenda confirmantur. S. 385. Folgt eine Uebersetzung und Gliederung des päpstlichen Erlasses. — **Th. M. Wehofer,**

Anordnungen Leo XIII. über das Thomasstudium. S. 406. Der Vf. setzt voraus, „dass solche höchstrichterliche Entscheidungen nach dem kanonischen wie nach jedem anderen ausgebildeten Rechte für alle analogen Fälle als juristische Norm zu gelten haben." — **M. Glossner, Albert Barberis. S. 431.** Eine biographisch-litterarische Skizze von „dem um die Wiederherstellung der thomistischen Philosophie wie wenig verdienten Mitbegründer und unermüdlichen Mitarbeiter der in Piacenza erscheinenden Zeitschrift »Divus Thomas«, Albert Barberis, Professor am Collegium Alberoni." — **J. L. Jansen, Probabilistische Beweisführung. II. S. 453.** Erwiderung auf eine Erwiderung Noldin's. — **R. Zastiera, Kinder in Polizei- und Gerichtsgefängnissen. S. 470.** „Hand weg von unseren Kindern", „Fort mit der Criminalpädagogik!" Die Ruthe muss wieder in ihre Rechte eingesetzt und in die Hände der Eltern, Lehrer zurückgegeben werden.

12. Bd., 1. Heft. M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. S. 1. Zur Besprechung kommen: 5. Die Metaphysik von Ehrhardt. 6. Das Grundproblem der Metaphysik von E. L. Fischer. 7. *Theologia naturalis* von Bödder. 8. Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, von L. Filkuka. — **J. a Leonissa, Die „richtige Mitte" in der mittelalterlichen Controverse über die unbefleckte Empfängniss. S. 54.** Dörholt wie mehrere andere Recensenten hatten die Art und Weise, wie Gutberlet die Stellung des hl. Thomas zur Lehre von der unbefleckten Empfängniss zu rechtfertigen versucht, als die einzige richtige, als die rechte Mitte bezeichnet. Das lässt Vf. nicht gelten: Der hl. Thomas soll die unbefleckte Empfängniss formell gelehrt haben (obgleich die Dominicaner Jahrhunderte hindurch, auf die Auctorität des hl. Thomas gestützt, sie geleugnet haben). — **R. Zastiera, Kinder in Polizei- und Gerichtsgefängnissen. S. 70.** Kritik des im Auftrage der Commission der Internationalen Criminalisten-Vereinigung von Dr. Appelius veröffentlichten Berichtes und Gesetzesentwurfes: „Ueber die Behandlung jugendlicher Verbrecher und verwahrloster Kinder." Der Vf. macht sodann positive Vorschläge.

Miscellen und Nachrichten.

Nochmals der Pithecanthropus erectus Dubois. Ueber dieses Schooskind der Darwinisten verbreitete sich Dr. O. Schultze in der physikalisch-medicinischen Gesellschaft zu Würzburg[1]) wie folgt: „Vor zwei Jahren berichtete der Militärarzt der niederländisch-indischen Armee auf Java, Dubois, über sehr interessante Funde fossiler Knochen aus dem Flussbett des Bengawan auf Java, die dem Pliocän, d. h. der jüngeren Tertiärzeit, angehören. Der Finder deutete die Fundobjecte als Theile eines ausgestorbenen Genus, in welchem wir eine Stammform des heutigen Menschen vor uns haben, die er mit dem Namen des *Pithecanthropus erectus* oder des aufrecht gehenden Affenmenschen bezeichnete.

„Die Dubois'schen Funde sind in vielen gelehrten Gesellschaften besprochen worden, und haben die ersten Anthropologen und Anatomen ihre zum theil recht verschiedenen Meinungen geäussert, als deren Resultat im grossen und ganzen zu verzeichnen ist, dass die einen Autoren die Funde als vom Menschen, andere als vom Affen, noch andere mit Dubois als von einer Mittelform herrührend auffassen. Dazu kommt noch, dass es nicht erwiesen ist, dass alle in Betracht kommenden Fundstücke von einem Individuum herrühren. Gefunden wurden: 1) zwei obere Backenzähne, 2) ein Oberschenkelbein und 3) eine Hirnschale. Die letztere ist das bei weitem interessanteste und wichtigste Stück.

„Die Zähne, ein linker zweiter und ein rechter dritter oberer Molaris, fanden sich in 1—3 *m* Entfernung von dem Schädeldach in demselben Niveau des Sandsteines. Sie zeichnen sich vor menschlichen besonders durch die starke Divergenz der Wurzeln und die Form der Kronen aus. Sie schliessen sich hierin mehr den Zähnen der Menschenaffen an, von denen sie sich aber wieder in bestimmter Weise unterscheiden, besonders durch die im Verhältniss zu den dem mächtigen Kauapparat der Anthropoiden dienenden Zähnen gering entwickelten Kronen.

„Von den Zähnen kann man nur soviel sagen, dass sie sehr wohl von einer dem Menschen nahestehenden ausgestorbenen Form herrühren können. Mehr nicht.

[1]) Sitzungsberichte der physikalisch-medicinischen Gesellschaft zu Würzburg 1896, Nr. 9. Vgl. Gaea, 1897. S. 633 f.

„Das Oberschenkelbein hat eine lebhafte Discussion hervorgerufen. Die meisten Forscher haben das Femur für ein menschliches erklärt. In der Länge und in fast allen Formverhältnissen stimmt es mit dem menschlichen überein. Von Dubois wurde als wesentliche Abweichung von einem menschlichen das Fehlen des *planum popliteum* angeführt, wodurch das untere Diaphysenende mehr cylindrisch erscheint. Das ist jedoch, wie die Betrachtung eines grösseren Materiales zeigt, als individuelle Variation bei dem Menschen nicht so selten. Von Virchow wurde als wesentlicher Unterschied des Dubois'schen Femur gegenüber dem menschlichen die sehr gestreckte Gestalt hervorgehoben; nach ihm ist die mässige convexe Vorbeugung des menschlichen Femur ausserordentlich constant, und wegen ihres Fehlens ist Virchow geneigt, das Femur als einem ausgestorbenen grossen Affen angehörig zu deuten. Uebrigens ist an den Dubois'schen Abbildungen eine minimale Convexität des Femur zu erkennen. Nimmt man hinzu, dass der Oberschenkel 15 *m* entfernt gefunden wurde, so wird man mit Recht an seiner Zugehörigkeit zu dem Schädeldach zweifelhaft. Jedenfalls hat der Oberschenkel, soviel nach den Abbildungen zu schliessen, alle wesentlichen menschlichen Merkmale. Ist er direct als menschlich zu bezeichnen, so hat er dem tertiären Urmenschen angehört.

„So wenig bestimmt nun aber die aufgefundenen Zähne und das Femur sprechen, um so deutlicher spricht der Haupttheil des Fundes, das Schädeldach.

„Das Schädeldach besitzt eine Reihe von Eigenthümlichkeiten, die es in typischer Weise von dem Schädeldache des heutigen Menschen unterscheiden, und kann es nach den übereinstimmenden Aussagen unserer deutschen Anthropologen als ausgemacht gelten, dass es sich hier zunächst nicht um ein Schädeldach handelt, das als menschlich im Sinne des heutigen Menschen bezeichnet werden darf. In dieser Beziehung steht die von Dubois aufgefundene Calvaria in directem Gegensatz zu dem viel besprochenen Schädel aus dem Diluvium des Neanderthales bei Düsseldorf, von dem es als sicher gilt, dass sein Träger ein von dem heutigen Menschen nicht typisch unterschiedenes Individuum war.

„Vor allem ist das javanische Schädeldach von einer Flachheit, wie sie von keinem Menschenschädel bekannt ist. Hierzu kommt eine ausserordentliche Ausbildung des orbitalen Theiles des Daches in Gestalt einer starken vorderen und seitlichen Prominenz verbunden mit einer hochgradigen Engigkeit in der Schläfengegend, die den Schädel von sämmtlichen Menschenschädeln, auch dem Neanderthaler, unterscheidet. Ein weiteres, weniger bedeutsames, aber gleichfalls pithekoides Merkmal des javanischen Schädeldaches ist das Vorhandensein einer gelegentlich auch bei Menschenschädeln vorkommenden queren Prominenz nach hinten zwischen dem oberen Theile der Hinterhauptschuppe, dem *Planum occi-*

pitale, und dem unteren, dem *Planum mediale*, nach hinten, des sogen. *Torus occipitalis*. Hierin stimmt der Schädel z. B. ganz mit dem Abguss eines jungen Gorillaschädels überein.

„Alles in allem sind wir also gewiss berechtigt, zu sagen, das vorliegende Schädeldach ist kein menschliches im Sinne des heutigen Menschen. Ist es aber dann das eines Affen? Wir finden zahlreiche pithekoide Merkmale an dem Schädeldache, wie die Flachheit, die starke Entwickelung des Orbitaltheiles und dessen Engigkeit. Diese Thatsachen haben denn auch Männer wie Virchow und Waldeyer bestimmt, den Schädel direct für einen Affenschädel und zwar sogar speciell für den eines grossen Gibbon zu erklären.

„Betrachten wir die Schädel der Anthropoiden, so müssen wir bei unbefangener Beurtheilung sagen, dass zwischen diesen Schädeldächern und dem javanischen Schädel doch recht bedeutende Unterschiede obwalten, und dass der Grösse und dem ersten Eindrucke nach dies Schädeldach wie ein menschliches erscheint. Kein uns bekannter lebender oder fossiler Affe besitzt eine Hirnschale, die auf eine gleiche Schädelcapacität schliessen liesse. Dubois hat diese für seinen Fund auf 900—1000 *ccm* berechnet. Demgegenüber steigt die Capacität der Anthropoiden-Schädel nur höchst selten über 500 *ccm*, und gerade dieser enorme Unterschied in der Schädelcapacität ist es, der uns berechtigt, dem Schädel entschieden menschlichen Charakter neben den pithekoiden Merkmalen zuzusprechen.

„Was die Annahme angeht, dass in dem javanischen Schädeldach das eines grossen Gibbons vorliegen könnte, so hat Dubois richtig abgeleitet, dass ein Affe mit einer Schädelcapacität seines Pithecanthropus ein Thier sein müsste, gegen das die grössten Gorillas Zwerge wären. Uebrigens genügt die Thatsache, dass nach all' unseren Kenntnissen ein Affe mit einer 1000 *ccm* erreichenden Schädelcapacität undenkbar wäre. Ein solches Individuum könnte man bei solcher Hirnschale nach allem was wir unter einem Affen verstehen, niemals einen Affen nennen.

„Formuliren wir nach dem Gesagten unsere Auffassung:

„Es liegt ein wohl aus dem Tertiär stammendes, also durch sein Alter sämmtliche bisher bekannten Schädeldächer weit überragendes Schädeldach vor, das in bisher gänzlich unbekannter Weise affenartige und menschliche Eigenschaften vereinigt. Ein Menschenschädel in dem heutigen Sinne ist es ebenso wenig als das Schädeldach eines Anthropoiden. Ob wir das Schädeldach einem Pithecanthropus oder als dem tertiären Urmenschen angehörig bezeichnen, halte ich für nebensächlich. Immerhin würde ich die Bezeichnung „„Schädeldach eines tertiären Urmenschen““ vorziehen. Es ist dann vorläufig Geschmacksache des einzelnen, ob er jenen Urmensch dem heutigen Menschen oder dem heutigen Anthropoiden ähnlicher auffassen will.

„Die Aufstellung des Genus Pithecanthropus scheint mir schon des-

halb verfrüht, als es sich nur um eine Hirnschale und um zwei nicht vollkommen sicher dazu gehörige Zähne und ein Femur handelt."

Mit Virchow muss auch noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass aus einem Schädeldache die Berechnung des Gehirnvolums sehr unsicher ist; die Schädelcapacität hängt auch von den basalen Theilen desselben ab.

Gehirn und geistige Fähigkeit. Geheimrath Prof. Dr. Waldeyer[1]) erklärt, dass bis jetzt ein bestimmtes Verhältniss zwischen Grösse des Gehirns und der geistigen Anlagen nicht festgestellt worden ist. Im Einzelnen theilt er mit, dass nach zahlreichen Wägungen das Durchschnittsgewicht der Männergehirne von Mitteleuropa 1372 gr. beträgt, das der Frauen 1231 gr.; dieser Unterschied von 141 gr. ist bei Neugeborenen etwas geringer, 110 (339:329). Die Gehirngewichte geistig bedeutender Männer überschreiten in auffallend vielen Fällen das Mittel erheblich. Marshall theilt sie von zwanzig solcher Männer mit, von denen 16 über das Mittel hinausgehen. Dazu kommt noch, dass mehrere derselben bereits in höherem Alter, in welchem das Gehirn abzunehmen pflegt, sich befanden. — Nach Welcker betrug das Gehirn von:

1. Turgenjew	(65 Jahre)	2020 gr.		9. Helmholtz	(73 Jahre)	1500 gr.	
2. Cuvier	(30 „)	1830 „		10. Gauss	(78 „)	1490 „	
3. Abercrombie	(64 „)	1780 „		11. Broca	(56 „)	1484 „	
4. Thackeray	(50 „)	1660 „		12. Dupuytren	(58 „)	1440 „	
5. Spurzheim	(56 „)	1560 „		13. Grote	(75 „)	1403 „	
6. Dirichlet	(54 „)	1520 „		14. Gambetta	(39 „)	1315 „	
7. Moray	(50 „)	1520 „		15. Hermann	(51 „)	1260 „	
8. Webster	(80 „)	1520 „		16. Hausmann	(77 „)	1230 „	

Von diesen sechzehn bleiben also nur drei unter dem Mittel (1372 gr.): Gambetta, Hermann und Hausmann. Letzterer war von hoher Statur, aber 77 Jahre alt als er starb und sein Gehirn gewogen wurde; Gambetta war von kleiner Statur.

Es finden sich indes auch ganz gewöhnliche Leute, deren Hirngewicht, wie das jener intelligenten Männer, 100 gr. über dem Mittel steht; Geisteskranke erreichen, ja überschreiten manchmal das ganz enorme Gewicht des russischen Dichters Turgenjew. Waldeyer macht zu einer Beobachtungsreihe, welche 22 Gehirne berühmter Männer mit ungewöhnlichem Hirngewichte umfasste, die Bemerkung: „Ich glaube nicht, dass, wenn man etwa 22 Gehirne beliebig ausgewählter Menschen mittleren Lebensalters wägen und mit obiger Reihe vergleichen würde, man ähnlich hohe Zahlen in solcher Menge erhalte, auch nicht, wenn man öfters in verschiedenen Gegenden Deutschlands, Englands und Frankreichs dies thäte; ich neige mich also zu der Ansicht, dass wir aus einem hohen Hirngewichte — pathologische Verhältnisse ausgeschlossen — auf eine mehr als gewöhnliche geistige Begabung des Trägers im Durchschnitt schliessen können."

[1]) Correspondenzblatt . . . 1895. S. 71 ff. Vgl. Jahrb. d. Naturwissenschaft von Wildermann. 1896. S. 319 ff.

Die uncivilisirten Menschenrassen weisen durchschnittlich geringere Hirngewichte auf. Das Mittel ist nach Topinard bei africanischen Negern 1218 gr., dagegen bei nordamericanischen nach Ira Russel 1331 gr. Die Chinesen haben ein hohes Gehirngewicht; Clopham fand selbst bei Kulis ein Mittelgewicht von 1430 gr., also höher wie bei Europäern. Die Hindu haben blos 1171 gr., sie sind freilich auch sehr klein von Gestalt.

Vergleicht man den Menschen mit den Säugethieren, so ist die ältere Annahme, als wenn der Mensch ein absolut schwereres Gehirn als alle Thiere besitze, nicht mehr haltbar. Elephanten und Wale, aber auch nur diese, übertreffen den Menschen an Gehirnmasse. Man hat Elephantengehirn von 5430 gr. und Furchenwalegehirn von 6700 gr. gewogen. Dagegen ist das relative Hirngewicht dieser grossen Thiere weit kleiner; bei den Walen beträgt das relative Gewicht des Gehirns nur $^1/_{12000}$ bis $^1/_{20000}$ des Körpergewichtes, während bei Europäern durchschnittlich das Hirngewicht $^1/_{35}$ des Körpergewichtes beträgt. Max Weber untersuchte das relative Hirngewicht einer grossen Reihe von Vertretern aller Gruppen der Säugethiere und fand, dass nur einige kleine südamericanischen Affen (Midas, Cebus, Ateles) den Mensohen mit $^1/_{18}$ bis $^1/_{20}$ übertreffen.

Vergleicht man die Säugethiere unter einander, so nimmt das Hirn nicht proportional mit dem Körpergewicht zu. Innerhalb einer und derselben Ordnung nimmt vielmehr das Hirngewicht mit Zunahme des Körpergewichtes ab, sodass die kleineren Säugethiere gegenüber den grösseren derselben Ordnung meistens ein verhältnissmässig grosses Gehirn besitzen.

Ein auffallend geringes Gehirngewicht haben unsere kleinen Nagethiere, z. B. die Maus mit $^1/_2$ gr., die Ratte mit $2^1/_2$ gr., der Hase mit $9^1/_2$ gr. Die Lebensweise dieser Thiere, welche geringere oder grössere psychische Fähigkeiten verlangt, bestimmt zum theil diese Verschiedenheit der Gehirnvertheilung, aber alles erklärt sie nicht, und eine bestimmte Proportionalität zwischen den Fähigkeiten und dem Gehirn ist nicht nachweisbar.[1])

Die Reden und Gespräche Buddha's[2]), wie sie in der kanonischen Pâli-Sammlung als authentisch ausgegeben werden und schon im 1. Jahrhundert nach seinem Auftreten schriftlich fixirt sein sollen, machen weit mehr den Eindruck religiöser als philosophischer Urkunden. Höchst auffallend ist speciell die Uebereinstimmung mit den sokratischen Gesprächen, was dadurch noch interessanter sich gestaltet, dass die Abfassung beider Schriftwerke wohl in dieselbe Zeit fällt. Beiderseits findet sich auch derselbe politische und sociale Hintergrund: politische Müdigkeit und Blasirtheit, Flucht des öffentlichen und des Familienlebens. Dagegen Vereinigungen in Akademien und Klöstern. Dort wie hier eine ausgebildete

[1]) M. Weber i. d. Festschrift f. K. Gegenbaur. Leipzig 1896. Naturwissenschaftl. Wochenschrift. 1897. Nr. 21. S. 249 ff. — [2]) „Die Reden Gotamo Buddha's aus der mittleren Sammlung Majjhimonikâjo des Pâli-Kanons" Uebersetzt von K. E. Neumann. Leipzig 1896. Vgl. die Kritik von R. Kralik, Oesterr. Litt.-Bl. 1897. Nr. 15.

Sophistik, Eristik und Dialektik. Die Uebereinstimmung in der Form der Reden ist damit einigermaassen erklärt; aber dieselbe ist noch specieller: In Indien findet sich die Sokratische Methode gerade wie in Athen: Der Meister bringt durch Fragen die Schüler dem Ziele näher und scheinen diese so am Ende das Resultat selbst gefunden zu haben. Beiderseits besteht eine Abneigung gegen schriftstellerische Thätigkeit: Die Reden werden mündlich fortgepflanzt und erst später fixirt. Das Wissen wird für die Tugend von Buddha ebenso betont wie von Sokrates, daher wird beiderseits auf Definitionen grosses Gewicht gelegt; zugleich aber die Ethik so in den Vordergrund gestellt, dass vor ihr metaphysische, kosmologische, theologische, politische Fragen zurücktreten. Die Geistesaristokratie wird in sehr populären Formen proclamirt.

Diese Uebereinstimmung zwischen Indischer und Griechischer Weisheit ist gewiss höchst auffallend. Und doch lehnt die neuere Wissenschaft eine Entlehnung der Griechischen aus der Indischen, wie es scheint mit Recht ab. Nun ist die Uebereinstimmung zwischen Buddha's Weisheit und der Lehre Christi gegen jene dargelegte nur eine schattenhafte: der innere Kern ist sogar grundverschieden; Buddha's Lehre ist gar keine Religion, sondern, wie sie hier auftritt, spitzfindige Dialektik. Wie kann man also die christliche Religion als Entlehnung aus dem Buddhismus verdächtigen?

Jene grosse Uebereinstimmung zwischen Sokratismus und Buddhismus mag sehr auffallen, aber unerklärlich ist sie nicht. Der menschliche Geist ist trotz aller individuellen und nationalen Verschiedenheiten doch immer derselbe; seine Entwickelung, seine Fortschritte wie Rückschritte, und ebenso seine Verirrungen erfolgen überall mit einer gewissen consequenten Nothwendigkeit, und dies meist im Zusammenhange und in Abhängigkeit von äusseren, politischen und socialen Verhältnissen. Ein Stadium der Sophistik, Skepsis tritt in der Geschichte der Philosophie immer wieder auf, insbesondere dann, wenn auch das öffentliche Leben in Blasirtheit versunken ist.

Nun ist ja der politisch-sociale Hintergrund für die Reden Gotamo's derselbe wie zur Zeit der griechischen Sophisten.

Das Christenthum brauchte aber und konnte menschlicher Weise dem Buddhismus nichts entlehnen. Die griechische Philosophie lag ihm viel näher: in der That hat es den besseren Kern der Philosophie Platon's und Aristoteles' in sich aufgenommen und zur Fassung, Darstellung und Erläuterung des Offenbarungsinhaltes benutzt. Zu solchem Zwecke war auch die fein ausgebildete Darstellung der griechischen Philosophen weit geeigneter als die barbarische Fratzenhaftigkeit und phantastische Abenteuerlichkeit der indischen Speculation, welche zudem durch maaslose Wiederholungen und Tautologien unseren europäischen Geschmack auf auf eine harte Probe stellt.